فصوص الحكم

للشيخ الأكبر

محي الدين بن عربي

المتوفي سنة ٦٣٨ هجرية

تحقيق وتعليق

د.أبو العلا عفيفي

الكتاب: فصوص الحكم

الكاتب: محيي الدين بن عربي

تحقيق وتعليق: د.أبو العلا عفيفي

الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف: ٣٥٨٢٥٢٩٣ – ٣٥٨٦٧٥٧٦ – ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس: ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

بن عربي، محيي الدين

فصوص الحكم / محيي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٤٦١ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٣ – ٦٨ – ٦٨٣٧ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع: ١٥١٥٣ / ٢٠٢٠

فصوص الحكم





الجزء الأول

تصدير
الفصوص ومذهب ابن عربي فيه

١- مؤلفات ابن عربي

للشيخ أبي بكر محمد بن على الملقب بمحي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ ١٢٤٠م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيها يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة، ولو قيس ابن عربي بنيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء. أما من ناحية الكم، فقد ألف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر. وقد وصفه بروكلمان (ج١ ص٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً؛ وذكر له نحوا من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع. ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد في ميدان دخل فيه كثيرون غيره، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج، ولا بلغوا فيه الشأو الذي بلغ. ولا جدال في أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير، من بينها "الفتوحات الملكية"، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التي لم تلق بعد من العناية والدرس ما هي جديرة به، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذي يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص٣٠١-٢) إنه يبلغ خمسة وتسعين مجلدة، ومنها: "فصوص الحكم" و"محاضرة الأبرار"، و"إنشاء الدوائر" و"عقلة المستوفز" و"عنقاء مغرب" و"ترجمان الأشواق" وغيرها. وأما من ناحية الكيف، فإن كتب ابن عربي جميعها -فيما أعلم- من واد واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته وعاش في جوه العملي والنظري.

فلم يخض في الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا، ولم يشغل نفسه بمشاكل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة، وبالتأليف في أصول الفقه والمنطق

والتصوف كما فعل الغزالي. وإنما كرس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخادمة أمثال "التدبيرات الإلهية" الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم؛ وكتاب "مواقع النجوم" الذي وضعه في قواعد أهل الطريق؛ ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد وما يجب عليه في خلوته، و"عنقاء مغرب" الذي وضعه في الولاية. ثم عقب بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات الملكية الذي ألفه بين سنة ٥٩٨ وسنة ٦٣٥. فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه، وهو التصوف. وانتهي في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في صدره نيفاً وأربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته، ولا يخرجه في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب الذي طلع به على الناس فأذهلهم وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير.

٣- منزل الفصوص وأثره

ولا مبالغة في القول بأن كتاب "الفصوص" أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدرة وأعمقها غروراً وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته. فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه. ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصيغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود، فخلف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتابهم. وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي، شاعراً كان أم غير شاعر، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً، إلا تأثر بمصطلحه، ونطق عن وحي كلمه. ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً، موجود برمته في الفصوص، فإن فتوحاته الملكية الذي هو أعظم موسوعة في التصرف في اللغة العربية غني حافل بهذه المصطلحات، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له. وإلى

مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي فيمن ترسم خطاه في الطريق الصوفي.

على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربي ترديداً، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى –مشكلة وحدة الوجود– وما تفرع عنها من المسائل التي سلك في استنباطها مسلكاً كلاماً خاصاً لا أجد له نظيراً في مؤلف آخر من مؤلفاته، وربط هذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام. فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً في كتاب آخر له، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده. وفي هذه الناحية أيضاً –ناحية مادة النصوص– كان دين متأخري الصوفية لابن عربي عظيماً. وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها. فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعاني الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهي القاهر القائم عليه كل شيء. وقالوا إن الحق أصل كل موجود، وإنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء، تصدر عنه الأشياء، وتفيض عنه الحركات، يلبس في كل آن صورة جديدة –بل ما لا نهاية له من الصور الجديدة– يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى.

وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً في كل لحظة ويفنى في اللحظة التي تليها، وإن كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن المعالم الذي يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء. ويصف شعراء الفرس والترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلي جميع نواحي الوجود، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهي في حال عدمها الأزلي، فعكست كل عين منها كمالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهي في نار الجحيم وفي الشياطين وظهرت صفات الجمال في الجنة والملائكة، وكيف جمع الإنسان في نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالماً صغيراً فيه كل ما في العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال.

هذه بعض المعاني التي تغنى بها شعراء الفرس والترك من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربي في الصميم ومن بعض ما أودع في كتابه الفصوص.

٣- ابن عربي فيلسوف صوفي

ولكن ابن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال، وعمقاً في الحس الروحي، يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم. فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير. وربما كان له عذره في كل ذلك، لأنه –ككل صوفي– يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها. ويستعصي على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها. ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين، أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها؟ فابن عربي فيلسوف من غير شك من حيث إن له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته. وهذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه –لاسيما كتاب الفصوص: فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجاً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة في قالب شعري صوفي يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر! إن ابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضي به منطق العقل، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه في جملته لافي تفاصيله، ونستخلص هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط. ولم يكن الرجل واهماً ولا مفترياً حينما قال في فصوصه "ولا أنزل في هذا السطور إلا ما ينزل به علي، ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث، ولآخرتي حارث".

فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧هـ، وأنه لم يكن إلا مترجماً لما كاشفه به النبي الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة. كما أنه لم يكن واهماً ولا مخدوعاً عن نفسه عندما سمي موسوعته الكبرى في التصوف باسم "الفتوحات المكية" وسمى كتاباً آخر بالتنازلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر في كتبه عن تفكير أوروية، بل عن كشف وإلهام، وأن ما نطق به فيها لم يكن إلا من "الفتوح" الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده.

ولكني على الرغم من كل هذا موقن بأن التفكير ابن عربي نصيباً غير قليل في تشكيل مذهبه، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المباغتة كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية. ولهذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت –إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفات الفلسفة– ولا بأنه مذهب صوفي بحت، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف. ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف. ور بما انفرد "الفصوص" من بين كتبه بأنه أكمل صورة جمع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلهما إلى أبعد مدى في تأييد مذهبه في وحدة الوجود.

أما أن له مذهباً فلسفياً صوفياً في طبيعة الوجود فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه، فإننا نلمس هذا المذهب في كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلمسه في كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكده وارتفع به صوته أشد ما يكون وأعنف ما يكون. غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملاً في أي كتاب من كتبه –وإن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية– ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة في كل مكان ويؤلف بينها حتى يظهر له في وحدته المتماسكة. وما أشبه ابن عربي في هذا بفنان ألف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه وبعثر نغمانه بين نغمات ألحان أخرى. فاللحن الموسيقي العظيم هنا لك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد! وقد سجل ابن عربي على نفسه قصد إخفاء مذهبه والضن بأن يظهره كاملاً في أي كتاب من كتبه في عبارة وردت في الفتوحات (ج١ ص٤٧–٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة الخواص "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة (أي عقيدة خلاصة الخاصة وهي مذهبه في وحدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب (الذي هو الفتوحات) مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العمل الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى. ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي".

٤ - أسلوبه في الفصوص وغيره

يقول العلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص: إنه يأخذ نصاً من

القرآن أو الحديث ويؤلفه بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريجين الإسكندري. ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها، لأن لغته اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان.

وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، ولكنا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض.

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه. ويسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيه صاحب القصة الدور الخاص الذي يهد إليه القيام به، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم في الفصوص نماذج وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته؛ فكل منهم ينطق –أو ينطقه ابن عربي– بالمعرفة التي اختص بها، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه. فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم، وبأي معني استحق الإنسان الخلافة من الله، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته. وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب –لا عذاب البدن– فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة، وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة: الخلافة الظاهرة التي هي خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن. ومُحَمَّد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثية: أي التثليث الذي قام عليه كل شيء في الوجود وهكذا. يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل. فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه –مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم– أخذ بها، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر. وهو مع هذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحده في مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً، وهذا في نظره جهل بنصف الحقيقة، إذ الحقيقة الكاملة هي أن الله تعالى منزه مشبه معاً. (راجع كلامه في الفص الثاني والعشرين في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾.

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريدها كأن يقول في الفص الأيوبي إن المراد بالشيطان في قوله تعالى ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ – هو البعد، وإن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه الله به، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق، أو يقول في الفص الموسوي إن المراد بقول فرعون ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد، فإذا حذفت من سجن بقيت "جن" ومعناها الوقاية والستر، وفي قوله (في الفص نفسه) (قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ). معناه مستور عنه على ما سألته عنه. وكقوله في تفسير الآية ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾إن في الإمكان أن نجعل "رسل الله" مبتدأ خبره الله (الثانية) فيكون معنى الآية: وقالوا لن نؤمن حتى نوتي مثل ما أوتي (أي الرسول): رسل الله هم الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته!

وعماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن، الذي هو في الحقيقة لسان مذهبه، ويترك الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام. فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل والذوق: العقل الذي هو لسان الظاهر، والذوق الذي هو لسان الباطن.

ثم إنه يتمشى مع القرآن في تسلسل آياته في القصص، متبعاً طريقة التأويل التي أشرنا إليها: يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها، شارداً، معلقاً، متفلسفاً، شاطحاً أحياناً، مستطرداً في أغلب الأحيان. وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحته، كما تكلم في الفص المحمدي عن الطيب الوارد في الحديث "حبب إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ" فجره ذلك إلى الإفاضة، في ذكر الطيب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء: أي الحسن والقبيح منها، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العام. وكما جره الكلام (في نفس الفص) في الصلاة والمصلى إلى الكلام في المصلى والمجلى ودرجات الناس في قربهم من الله:

٥- غموض أسلوبه

المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيها يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة –إما ضناً بما يقولون على من ليسوا أهلاله، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في

أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدها كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها. فكثيراً ما زلت أقدام الباحثين في أساليب القوم فصرفوها إلى غير معانيها، أو حملوها ما لا تحتمل، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر. وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها، بل نصحوا الناس —طلباً للسلامة، وصوناً للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم، أن يكفوا قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم. وقد تردد هذا النصح بوجه خاص في النهي عن مطالعة كتب ابن عربي لما اشتهر به من غموض أساليبه واستغلاق معانيه— لا تزهيداً للناس في قراءتها، أو إنكاراً عليه فيما كتبه، وإن حدث ذلك أحياناً، بل حرصاً على ألا يساء فهم مقصوده، وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم في غنى عنها، بسبب قراءهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه. والأمثلة على ذلك كثيرة. ذكر المقري في ترجمة محي الدين قال: ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعي اليمنى أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ (ابن عربي) ويشرحه، فما حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معاني كلامه". وذكر الشعراني في اليواقيت والجواهر (ص١٠) أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول "ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ (ابن عربي) إلا رفقاً بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع فيضلوا. ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة". وقال شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني (شيخ سراج الدين المخزومي وهو أكبر المدافعين عن محي الدين) "إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين، فإنه رحمه الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من أهل الإشارات؛ ثم إنه جاء من بعده قوم عُمْى عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، وذلك أن كلام الشيخ تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط، وحذف إضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة، وعند غيرهم من الجهال مجهولة".

إذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة

الصوفية بوجه عام، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل، وأصبحا من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان. وليست الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد في مذهبه، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهماً، وإنما ترجع إلى الأساليب التي يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه. وهأنذا أجمل الأسباب الأخرى التي أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه.

أولاً: يغلب على ظني أنه يتعمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه.

فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه؛ ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه. أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق. فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم الباطن –أو بعبارة أدق، أعداء مذهبه– ويقنعهم بأساليبهم ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث، ثم يمضي في تخريج مذهبه من نفس تلك الآيات والأحاديث، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود.

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق، ففي تعليقاتي التي على الفصوص في الجزء الثاني من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية.

وقد كان ابن عربي يشعر دائماً هذه الثنائية في أسلوبه، كما كان دائماً على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس. سئل مرة عما يعنيه بقوله:

يا مـــــن يـــــراني ولا أراه كـــــم ذا أراه ولا يـــــراني

مشيراً بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً في صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلي في صورته، فأجاب من فوره.

يا مـــــن يـــــراني مجرمـــــاً ولا أراه آخـــــذا

كـــــــــم ذا أراه منعمــــــــــــاً   ولا يـــــــــــراني لائـــــــــــذا[1]

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذي نظمه بلسان النسيب والغزل يكنى بكل اسم فيه عن فتاة جميلة تعلق بها عندما زار مكة سنة **٥٩٨**هـ، ويومئ إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية. وفي ذلك يقول:

كـــــل مــــا أذكـــــره مـــــن طلــــل   أو ربـــــوع أو مغـــــان كـــــل مــــا

أو خليـــــــــل أو رحيـــــــــل أوربي   أو رياض أو غيـــــــاض أو حمــــــــى

أو نســـــــاء كاعبــــــــات نهـــــــد   طالعـــــات كشـــــموس أو دمـــــى

كـــــل مــــا أذكـــــره ممــــا جـــــرى   ذكـــــــره أو مثلـــــــه أن تفهمـــــــا

صـــــــــفة قدســـــــــية علويـــــــــة   أعلمـــــــت أن لصـــــــدقي قـــــــدما

فاصــــرف الخـــــاطر عـــــن ظاهرهــــا   واطلـــــب البـــــاطن حـــــتى تعلمـــــا[2]

ثانياً: أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث، فيحملها من المعاني ما يخرجها عن أصلها. "فالخير" الذي تكلم عنه أفلاطون و"الواحد" الذي: تكلم عنه أفلوطين، والجوهر الذي تكلم عنه الأشاعرة، "والحق" "والله" كما يفهمهما المسلمون: كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد. كذلك يستعمل على سبيل الترادف كلمة "القلم" الواردة في القرآن "وحقيقة الحقائق" الواردة في فلسفة أربجن، و"الحقيقة المحمدية" الواردة في كلام الصوفية. وقد يستعمل الكلمة الواحدة في أكثر من معنى كما هو الحال في كلمة "العين" و"الحقيقة" و"الماهية" و"الهوية".

ثالثاً: أن قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه.

وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة في تقريب بعض المعاني المجردة إلى الذهن، قد

---

(١) الفتوحات المكية ج٢ س٦٤٦: ونفح الطيب ص٤٠٧.

(٢) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق لابن عربي – بيروت سنة ١٣١٢هـ س٥.

تضلل القارئ، الذي يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات، وينسى أنها مجرد أساليب لفظية لإيضاح المعاني. ولابن عربي كل العذر في هذا، فإن لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر من تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده؛ وليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز، ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم.

رابعاً: أنه لا يلتزم الرمزية. على صعوبتها التزاماً مطرداً. فإذا رمز بشيء في موضع، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر. فهو مثلاً يستعمل "موسى" في أول الفص الموسوي رمزاً على الروح الإلهي المتعين بالتعين الكلي ليشرح به فكرته عن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل، ولكنه في مناقشته لقصة الخضر في نفس الفص يرمز بموسى إلى مجرد "الرسول" لتستقيم له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة وبين علم الرسل (الذي هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذي هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى.

خامساً: كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها، وذلك كما ورد في الفص الموسوي، فإنه في الآية (٨٥) من سورة غافر، بالآية (٩٨) من سورة يونس في قوله دوله ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾. وكقوله في الفص الموسوي أيضاً "رب الشرق والمغرب" – فجاء بما يظهر ويستر، "وهو الظاهر والباطن" – وما بينهما؛ وهو قوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. وفي هذا خلط بين آيتين الأولى ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾، والثانية ﴿وهُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة.

٦- تعليقات على الفصوص

يرجع عهدي بدرس كتاب الفصوص إلى سنة ١٩٢٧ عندما اختار المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزي المعروف محي الدين بن عربي موضوعاً لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج. وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص وبعض شروحه وكتب خلاصة عنه في كتابه "دراسات في التصوف الإسلامي (Studiesin Islamic Mysticism)، وهم بترجمته إلى اللغة الإنجليزية، ولكنه عدل عن فكرته قائلاً هذا كتاب يتعذر فهمه في لغته مع كثرة الشروح عليه، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى؟ وفي اعتقادي أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من

فضلاء المستشرقين -غير نيكولسون- عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربي، وهي غير قليلة. فالأستاذ لويس ماسنيون الذي جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه في دراساته الواسعة القيمة في التصوف. وآسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربي يقتصر على الفتوحات وغيره في كل ما يقوله عنه؛ أما الفصوص فلا يدخل له في حساب. ونيبرغ الذي كتب مقدمته البارعة في صدر نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة، لا يكاد يذكره. وفون كريمر الذي خطط معالم التصوف تخطيطاً مفيداً وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربي، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكتب الشعراني وأغفل الفصوص.

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئاً بالفصوص فقرأته مع شرح القاشاني عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح علي بشيء!

فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة، أو لكثير من الجمل، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيداً وإمعاناً في الغموض. ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالي، وأذكره بأن هذه أول مرة استعصى على فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد. فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه. فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، ووضح لأول مرة ما كان منه مستغلقاً، وأصبح يسيراً على فهم ما ألفيته بالأمس عسيراً.

مضت بعد عودتي من انجلترا سنين وأنا مشغول عن ابن عربي وفصوصه بدراسات أخرى في التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية، ولكن عاودني الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر وأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق. وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات: اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة (وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩هـ وهي التي رمزت إليها حرف (ا) واتخذتها أساساً لنشرتي، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ب). والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ

ربيع الأول سنة ٧٨٨هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ن. وهذه أقرب الثلاثة إلى عمر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفاً. ووضعت على هذه النشرة تعليقاتي الخاصة التي يتألف منها الجزء الثاني من هذا المجلد، وهي شروح للمقرات الرئيسية والجمل الصعبة الواردة في النص –لا من الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عادة، ولا من ناحية كتاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف، بل هي تعليقات أوحت بها دراستي الطويلة لابن عربي ومذهبه، واستمددتها من كل ما قرأته له أو عنه، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص. ولم أتجه في هذه التعليقات اتجاهاً خاصاً غير ما يمليه علي فهمي لمذهب الشيخ، تاركاً أمر الحكم على عقيدته جانباً، غير متأثر بمواقف الدين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام، فإن هذه النواحي أتفه من أن يعني بها الباحثون عن الحقيقة، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هي وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكري والروحي للجنس البشرى.

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظي به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحاً، ورادها الشيخ مُحَمَّد رجب حلمي (أحد أحفاد الشيخ محي الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين ما بين عربي وفارسي وتركي. وتتفاوت هذه الشروح تفاوتاً عظيماً في قيمها ومدى فهم واضعيها لابن عربي ومذهبه، كما تتفاوت في التبرعات الخاصة التي تأثر بها أصحابها. وأعظمها قدراً على الإطلاق شروح كمال الدين القاشانى (المتوفي سنة ٧٣٠هـ) وصدر الدين القونوي (المتوفي سنة ٦٧١هـ) وعبد الرحمن جامي (المتوفى سنة ٨٩٨هـ). وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى حد كبير، مستأنساً في بعض الأحيان بشرحي بالي أفندي (المتوفي سنة ٩٦٠هـ) وعبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٤هـ).

وأملي أن تلقى تعليقاتي هذه شيئاً من الضوء، لا على ما غمض من معاني الفصوص وحسب، بل على مذهب ابن عربي في جملته كما صوره في الفصوص وفي غيره. وفيها –فيما اعتقد– جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه، ولكن حرصاً على ألا يواجهها القارئ الذي لا عهد له بابن عربي ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التي شغل بها نفسه، فيضطرب فهمه ويتشوش ذهنه، آثرت أن أذكر في هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه.

٧- تحليل لكتاب الفصوص ومذاهب ابن عربي

الفصوص كتاب في الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، لا في التصوف البحت.

وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله). وأخص ناحية فيه –كما تشهد بذلك عناوين فصوله– البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام، فإن كل فص من فصوصه يدور حول "حقيقة" نبي من الأنبياء يسمها "كلمة "فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الأدمي، والنفثية في النص الشيثي، والسبوحية في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والحقية في الفص الإسحاقي، والعلية في الفص الإسماعيلي، والفردية في الفص المحمدي. فابن عربي لا يعرض في هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل في الفتوحات المكية وغيره من الكتب، ولكنه يلخص مذهباً في الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً، يقرر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من السائل المتصلة بالله والعالم والإنسان: وهذه هي ناحيته الفلسفية، ويتلمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية: وهذه هي ناحيته الصوفية.

٨ -القضية الكبرى

والقضية الكبرى التي تعبر عن مذهبه، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى، والتي ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها في كل ما قاله وما أحس به، هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها.

متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي "الخلق"، أو العالم. فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من التناقضات التي

يحلو للمؤلف أن يكثر من تردادها. وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود. وقد قرره ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما موضع من الفصوص والفتوحات: من ذلك قوله: فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ... ولا سمعت أذني خلاف كلامه[1]

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي؛ فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده. ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن تذهب إلى ما ذهب إليه الفرد فون كريمر في قوله إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (يريد عمر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية. ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره. وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات: أي فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله "أنا الحق"، أو ابن الفارض الذي أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال:

متى خلت عن قولي "أنا وهي" أو أقل ... وحاشا لمثلي إنها في حلت[2]

أقول: فرق بين هذين الرجلين وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه، بل عن وحدة "الحق" والخلق:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا

([1]) الفتوحات: ج٢ ص٤٠٦ س٥ من اسفل.

([2]) التائية الكبرى ٢٧٧، ومعنى البيت: متى تحولت عن دعواي أنني أنا هي (أي المحبوبة): حاشا مثلي أن يقول إنها حلت في، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التي قال بها العلاج.

جمـع وفـرق فـإن العـين واحـدة وهـي الكثـيرة لا تبقـى ولا تـذر[1]

بل على افتراض أن "أنا الحق" التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت –كما يقول الأستاذ نيكولسون– تعبيراً عن نظرية كاملة في الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية في الحلول لا في الاتحاد ولا في وحدة الوجود.

ولكن أي صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربي؟

إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيقي. على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفاصيله، يحل الألوهية من الوجود المحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون. فإن نسب إلى العالم وجوداً فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات.

أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً وحداً يجب تأويله لفهم حقيقته. والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده. ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل، وكيف يصح الدليل في حق من هو عين الدليل على نفسه؛ بل كيف يصح الدليل على وجود النور وبه تظهر جميع الموجودات التي نحسها؟ إنما خفي الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها لشدة ما يبهر ضوؤها بعمره. فذهب ابن عربي إذن صريح في الاعتراف بوجود الله، ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود. وغني عن البيان أن هذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذي تصور به الأديان الشخصية الإلهية: أي الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق. بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي انفراد الله بها هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قدم لمخلوق فيها.

٩- العلاقة بين الحق والخلق

وليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق، الوحدة والكثرة، على نحو ما نجده في فلسفة أفلوطين في الفيوضات أو فلسفة عبد الكريم الجيلي في التنزلات، فإن ابن

([1]) الفص الإدريسي.

عربي يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التجلي في المرآة والتخلل والسريان في الوجود والتأثير والتصرف وما إليها. فللحق وجود حقيقي وهذا له في ذاته، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات. وهذا بالنسبة له كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله "الظاهر". فالعالم ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوم له (الفص اليوسفي).

وهو نفس الرحمن الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله، إذ أن نفس الرحمن يحتوي صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوي نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات.

ولكن الخلق (عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم، أو قل هو على الدوام في خلق جديد. أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل. ويتكلم ابن عربي عن خلق العالم، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى. وتتفق هذه الفكرة في ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين، بل تختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة. ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير. وهذا مشابه لما يسميه ابن عربي بالخلق الجديد. ولكنه يخطئ الأشاعرة في أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر وإن مجموعة الصور والنسب التي يسمونها الأعراض هي الخلق (العالم)، بل راحوا يفترضون جواهر فرده في ذلك الجوهر العام، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة من الأعراض إلا أن لها وجود قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم بنفسه، ولكنها من حيث هي أعراض لا تقوم بنفسها، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعيبي). الحق في نظر ابن عربي هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة، وكل قول يشعر بالاثنينية يتنافى مع مذهبه.

١٠- الذات الإلهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين: الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن

النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية. والثاني من حيث هي ذات متصف بصفات. وهي من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر؛ بل منزهة عن المعرفة، فهي أشبه شيء "بالواحد" الذي قال به أفلوطين، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة. كما أنها ليست من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة، لأن الإله يقتضي المألوه، أي يقتضي نسباً وإضافات إلى من هو مألوه له، ولهذا يخطئ ابن عربي الغزالي ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدعون أن الله تعالى يعرف من غير نظر في العالم فيقول "نعم تعرف ذات قديمة أزلية، لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمي). ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق، ووجودها على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي، لأنه وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات – أو متعيناً في هذه النسب والإضاءات المعبر عنها بالصفات.

ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق: وفي هذا يقول ابن عربي: "فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أي المحدثات) ذلك الوصف". ولكن الصفات عين الذات في نظره ونظر المعتزلة من قبله، فالحق عين الخلق، أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود، وهي ليست شيئاً زائداً على الذات، بل هي نسب وإضافات إليها (الفص الزكرياوى).

ويلزم من هذا أن على الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالم والمعلوم. وهو تميز لابد منه في طبيعة الوجود – أي طبيعة الوجود كما نعرفه.

١١- العين واحدة مختلفة بالأحكام:

والعين الوجودية واحدة، ولكنها تختلف بالأحكام، أي تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الأخرى. فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد. فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته. وكما أن الواحد العددي نوعين الأعداد الظاهرة فيه، كذلك الحق المنزه هو الخالق المشبه. وليس التمييز بين الخلق والخالق إلا بالاعتبار، وإلا فالخلق هو الخالق، والخالق هو الخلق لأن العين واحدة.

ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقاً ولا الحق خلقاً أي إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره. فأنت هو لا هو وهو أنت لا أنت: أي أنت هو على الحقيقة وبالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك. ولهذا وصف الحق بالأضداد وعرف بها "قال أبو سعيد الخراز: وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عز نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها" (الفص الإدريسي). "هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو عين ما ظهر وما بطن.

ليس في الوجود من يراه غيره، وليس في الوجود شيء باطن عنه. فهو الظاهر لنفسه والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع الحدثات" (الفص الإدريسي). فالأمر حيرة في حيرة، واحد في كثرة، وكثرة مردها إلى واحد، وأضداد تجتمع في حقيقة واحدة، وحقيقة واحدة لا تعرف إلا بقبولها الأضداد! ولكن هذه حيرة الجهال. أما الواقفون على سر الحقيقة، العارفون بوحدة الوجود فلهم حيرة أخرى، هي حيرة الذين يرون الحق في كل مجلي ويقرون به في كل صورة، فحيرتهم إنما هي في تنقلهم الدائم مع الحق في الصور.

١٢- التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربي أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين، سمي الأولى تنزيهاً والأخرى تشبيهاً ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحياناً ويعكس الأمر أحياناً أخرى حسب مقتضيات أحواله. ففي موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية، كقوله وهو (أي الحق) هو المسمى بأسماء جميع الحدثات، وكقوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذي تكلموا عنه، وإن تجاليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله (الفص اللقماني). وفي موضع آخر يبالغ في التنزيه إلى حد ترتفع معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول: "إذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواه سبحانه، ولهذا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فالعمل بالسلب هو العمل بالله تعالى[1]. ولكن صفتي التشبيه والتنزيه صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الاكتفاء بإحداهما دون الأخرى لأن العقل وحده –وهو ما يعطي التنزيه– لا يمكنه أن يستقل

---

[1] الفتوحات ج١ ص١٢٠ س١٠.

بمعرفته، والوم وحده –وهو ما يعطي التشبيه– لا يصوره على حقيقته. وفي هذا يقول: "فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه؛ وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع، ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها. وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، وحكمت أيضاً بهذه المعرفة الأوهام كلها".

(الفص الإلياسي).

١٣- إله وحدة الوجود وإله الأديان

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود أن يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات. فإن إله المعتقدات في نظره من حلق الإنسان، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والرقي الروحي. أما إله ابن عربي –بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعاً– فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب. إن العارف الكامل في نظره هو من رأى كل معبود مجلي للحق يعبد فيه (الفص الهاروني)؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب.

يعبد المعتقد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات؛ ويثني على الحق وما درى أنه يثني على نفسه، لأن إله المعتقد من صنعه – والثناء على الصنعة ثناء على الصانع. ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر، وأن غيره ما عبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد، أي لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال: "لون الماء لون الإناء" – لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبده، لأن ذلك الغير يظن –ولا يعلم– أن معبوده هو الله، والله تعالى يقول: "أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي" أي إني لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص. وإله المعتقدات يسمعه القلب لأنه محصور محدود، أما الله من حيث هو فلا يسعه شيء، لأنه عين كل شيء وعين ذاته، ولا يقال في الشيء إنه يسع ذاته أو لا يسعها.

فعلى الرغم من قوله بوحدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة، يعبد ابن عربي ذلك الحق ويعشقه. ولكن العبادة

لها عنده معنى مختلف عما يفهم الناس منها عادة في العرف الديني. فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود، والعابد هو الصورة المتقومة بهذا الجوهر. فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه. أياماً تولوا فثم وجه الله، وأياماً تعبدوا فإنكم لا تعبدون سواه. قال تعالى:﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾. يقول ابن عربي: حكم وقدر أزلاً أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم.

وأرق أنواع العبادة وأحقها بهذا الاسم في نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد المعبود: أي التحقق ذوقاً بأنك أنت هو وهو أنت: أنت هو من حيث صورتك، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان، بل العدم الذاتي. وهو أنت بالعين والجوهر، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده. فالعبادة الحقة هي ما تحقق فيها الافتقار الطلق من جانب العبد، والغنى المطلق من جانب الحق. والله وحده هو الغني المفتقر إليه. بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة إلى الله وحده. يقول ابن عربي في شرح قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ): الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث إن ذلك الشيء هو مسمى الله، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله. وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق، والفقر حاصل منهم، فعلمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل ما يفتقر إليه[١] ثم استمع إليه وقد صاح في أعماق قلبه صوت عاطفته الدينية التي لا تقل في حرارتها وقوتها عن عاطفة أي مؤله متدين، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيراً في كنهه، مؤنساً بقربه، مستوحشا ببعده. قال على لسان العرش: "أقسم بعلي عزته وقوى قدرته لقد خلقني، وفي بحار أحديته غرقني، وفي بيداء أبديته حيرني: تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشني، وتارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشني، وتارة يناجيني بمناجاة لطفه فيطربني، وتارة يواصلني بكاسات حبه فيسكرني. وكما استعذبت من عربدة سكري قال لسان أحديته:

"لن تراني"؛ فذبت من هيبته فرقاً، وتمزقت من محبته قلقاً، وصعقت عند تجلي عظمته كما خر موسى صعقاً. فلما أفقت من سكرة وجدي به، قيل لي أيها العاشق: هذا جمال قد صناه، وحسن قد حجبناه، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه[٢]".

---

(١) الفتوحات ج٢ ص٢١ س١٧.

(٢) شجرة الكون س٢٧.

هذا شعور بعيد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود وكل ما له حقيقة. ولكن ابن عربي لم يهبط إلى هذا المستوى، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام.

بل على العكس غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل.

وقد أنصف ابن تيمية، مع شدة إنكاره على ابن عربي، عندما قال: "إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر... ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات[1]".

١٤- الإنسان والله

كان الحسين بن منصور الحلاج –أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري– أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل، وقدر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي منذ عهدهما. فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته[2]، أي على الصورة الإلهية، وبني على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلاباً بعيد المدى في الفلسفة الصوفية: أعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لايدانيه في لاهوتيته نوع آخر.

أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً. فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان، لا في

---

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج١ س١٧٦.

(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأً إلى النبي عليه السلام.

الإنسان وحده، بل في كل موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض.

والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها. ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر. على هذا الأساس بني ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق.

فالإنسان أكمل مجالي الحق، لأنه "المختصر الشريف" و"الكون الجامع" لجميع حقائق الوجود ومراتبه. هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية. ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة من الله. ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه – لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه– أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته، وقالت: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؟﴾. ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد في الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهي الذي لا وجود له فيها، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه، لأن كل موجود يسبح الله ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال، ولا بين ما يسمى في العرف أو في الدين خيراً أو شراً، طاعة أو معصية. فالإنسان الكامل إذن –وهو المرموز إليه بآدم– هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه. والإنسان الكامل، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لا يصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء. وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد[١] (صلعم) – لا محمد النبي المبعوث، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات. ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية. فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه، وأول الأفراد الثلاثة (الفص الحمدي).

ويشرح ابن عربي الصلة بين الإنسان والله، وبين الإنسان والعالم، مبيناً منزلة الإنسان من الوجود العام فيقول: إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه، وكان كمرآة غير مجلوة...

---

(١) راجع وصفاً مطولاً لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود في الفتوحات ج٢ ص٩٧.

فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة. (الفص الآدمي): يريد بذلك أن الله تعالى أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهراً من مظاهر الوجود؛ ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها. فكان كمرآة غير مجلوة، أو كجسر لا روح فيه. لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلاء تلك المرأة وروح ذلك الجسم، لأنه وحده الذي تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها. وهذا هو المعنى الجديد الذي أعطاه ابن عربي لقولهم: "خلق الله آدم على صورته".

والإنسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين. فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين، كذلك الإنسان هو المجلي الذي يبصر الحق به نفسه –إذ هو مرآته– وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته، أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق إليه. وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته. ولولا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة ولما عرف الحق. وهو الحافظ العالم والبقي على نظامه. (القفص الآدمي). بل هو الذي يعنيه عندما يبالغ في تكريم الانسان وتعظيم قدره، لأن النشأة الإنسانية بكالها الروحي والنفسي والجسمي صورة الله التي لا ينبغي أن يتولى حل نظامها سواه، ولأن في حلها حلاً لنظام الكون وضياءً للغاية المقصودة من وجوده. (الفص اليونسي).

هذا، وليست نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة، إلا جزءاً من نظرية أخرى له أوسع وأشمل، وهي نظريته في الكلمة الإلهية[1]، فإنه عالج في هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه في كل حالة باسم خاص. المسألة الأولى "الكلمة"، من الناحية الميتافيزيقية، وهذه يسميها حقيقة الحقائق، وهي مرادفة للعقل الإلهي أو العلم الإلهي.

ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغايراً لذاته، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء، كانت حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وعلماً وعالماً ومعلوماً فهي الحق متجلياً لنفسه في نفسه في صور العالم المعقول. والمسألة الثانية هي "الكلمة" من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة

(١) راجع مقالي في نظريات الإسلاميين في "الكلمة" مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول: المجلد الثاني: العدد الأول ص ٣٣-٧٥.

المحمدية ويعتبرها مصدر كل وحي وإلهام الأنبياء والأولياء على السواء. وعلى ذلك فالحقيقة المحمدية تساوي القطب عند الصوفية، والإمام المعصوم عند الإسماعيلية والقرامطة: أي أنها المحور الذي يدور عليه العالم الروحاني. وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف في كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبي والأصل الذي يستمد منه علمه وذلك الأصل هو "الكلمة"، أو الحقيقة المحمدية. فهو يفسر نوع ذلك العلم –الذي يسميه حكمة كذا وحكمة كذا– والاسم الغالب على كل نبي، لأن كل نبي تحت تأثير اسم إلهي خاص إلا مُحَمَّداً عليه الصلاة والسلام فإنه تحت تأثير اسم "الله" الذي هو جماع الأسماء الإلهية كلها. والمسألة الثالثة هي "الكلمة" بمعنى الإنسان الكامل وقد لخصنا كلامه فيها.

١٥- نتائج مذهب ابن عربي في المسائل الدينية والخلقية

كان من الضروري أن يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق. فنظريته في أن العلم تابع للعلوم، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا ما على كل ذلك أدى إلى القول بأن مسئولون –من الناحية الصورية على الأقل– عما يصدر عنا من الأفعال، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا. ولكن ما قيمة هذه المسئولية؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما؟ أما القضاء فهو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه. فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما محكم به بواسطة الأشياء نفسها، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها، وهذا هو الذي يسميه ابن عربي "سر القدر" (الفص العزيزي).

وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربي أن كل شيء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظاً من الوجود لا يتعداه، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره، ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه. بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل.

فالمؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه

في ثبوتهم: أي على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته. ولذا قال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، وقال: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾. يقول ابن عربي في شرح ذلك: "أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طالبهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هي عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون.... كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم" (الفص اللوطي) ويقول أيضاً: "فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمن إلا نفسك. أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك، فإن ذلك له لا لك" (الفص الإبراهيمي).

ويقول: "فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منم ذاته ومعذبها:

فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه: فلله الحجة البالغة في علمه بهم، إذ العلم يتبع العلوم" (الفص اليعقوبي).

فكأن ابن عربي يفرق –كما فرق الحلاج من قبله– بين نوعين من الأمر الإلهي: الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة. والأمر التكويني الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية؛ وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر أزلاً أن يكون عليه. فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني، منفذ للإرادة الإلهية، سواء في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر. فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالفاً له سمي معصية وكفراً واستلزم الذم. وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني. ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو، لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه. (الفص اللقماني).

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لها مدلول حقيقي –أو بالأحرى مدلول ديني– على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب إلا يكون لها مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي، ولكنه تمشياً مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب – اللذة والألم– حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي

الحق المتعين في صورة العبد.

ألم يقل في أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه، وإن إزالة الألم عن أيوب في الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهي، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي الخ؟ (الفص الأيوبي).

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه. يقول ابن عربي في حق أهل النار:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه	وذاك له كالقشر والقشر صائن

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، واختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق. وحجة ابن عربي واضحة لا لبس فيها، وهي مستمدة من روح مذهبه العام. ذلك أن رحمة الله وسعت كل شيء، وليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمة الإلهية. ومعنى ذكر الرحمة الإلهية لشيء من الأشياء منح ذلك الشيء الوجود على النحو الذي هو عليه.

فالنعيم الحقيقي هو الحال التي يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر. هنالك يتحقق كل من منزلته، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة، أي على درجة قربه من الله. فن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعم؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه.

١٦- خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه. فالله عنده هو الواحد الحق والوجود المطلق، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين. والعالم ظل الله، لا وجود له في ذاته ولكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه.

وخلق العالم ليس إحداثاً له من العدم بل تجلى الحق الدائم في صور الوجود. والرحمة الإلهية منح الله الوجود للموجودات. والمعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه. والجنة والنار اسمان لنعيم القرب من الله وعذاب الاحتجاب عنه.

والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا في نظر التكاليف الشرعية الخ الخ.

ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الدقيق، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي. فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين.

وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقى على معنى الألوهية في مذهبه.

فبدلاً من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم، والله اسماً على غير مسمى، غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله، والعالم ظلاً له وصوره، وفرق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيها بعينيتهما. وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قدم لحدث من المحدثات فيه.

أبو العلا عفيفي

الإسكندرية

٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥

٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦

فصوص الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم[1] وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم. وصلى الله على ممد الهمم[2]، من خزائن الجود والكرم، بالقيل الأقوم، مُحَمَّد وعلى آله وسلم.

أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺفي مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم[3] سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺكتاب، فقال لي: هذا "كتاب فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا.

فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب على جده إلى رسول الله ﷺ من غير زيادة (٢-ا) ولا نقصان؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض[4] النفسية التي يدخلها التلبيس. وأرجو أن يكون الحق[5] لما سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما ألقى إلا ما لقى إلى، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به على. ولست بنبي ولا رسول ولكنى وارث ولآخرتي حارث.

فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما أتيت به فعوا

ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا

ثم منوا به علي طالبيه لا تمنعوا

---

[1] (ا) + رب يسر (ب) + وبه نستعين، (ن) تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف.

[2] (ا) مؤيد.

[3] (٣) ب المحرم.

[4] ن الأغراض بالعين المهملة.

[5] ب، ن الحق تعالى.

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد[1] وقيد بالشرع المحمدي المطهر[2] فتقيد وقيد، وحشرنا في زمته كما جعلنا من أمته. فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك:

١- فص حكمة إلهية في كلمة آدمية[3]

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسني التي لا يبلغها الإحصاء (٢-ب) أن يرى أعيانها[4]، وإن شئت قلت أن يرى عينه، فيكون جامع يحصر الأمر كله[5]؛ لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن روية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته[6] نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له.

وقد كان الحق سبحانه[7] أوجد العالم كله وجود شبح مسوى[8] لا روح فيه، فكان مرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل[9] روحاً إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي[10] الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر[11]كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه، "وإليه يرجع الأمر كله"، كما ابتدأ منه. (٣-ا) فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم "بالإنسان الكبير" فكانت الملائكة له القوى

---

(١) ب، ن يضيفان "وأيد".

(٢) ب المطهر المحمدي.

(٣) فص حكمة إلهية الخ ساقط في ا.

(٤) ن أن ترى أعيانها.

(٥) ن "كله" ساقطة.

(٦) ن رؤية.

(٧) ساقطة من ب، ن.

(٨) ا مستوى.

(٩) ب، ن إلا ولابد أن يقبل.

(١٠) ن المتجلي.

(١١) ا الأوامر.

الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[١] يرجع من ذلك إلى الجناب[٢] الإلهي، وإلى جانب حقيقة الحقائق، و–في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف– إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.

وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه. فسمى هذا المذكور إنساناً وخليفة؛ فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره[٣] الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به[٤]النظر، وهو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سمي إنسان[٥]؛ فإنه به ينظر[٦] الحق إلى خلقه فيرحمهم[٧]. فهو الإنسان الحادث (٣–ب) الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة؛ قيام[٨] العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش[٩] والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته. وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه[١٠] كما يحفظ الختم الخزأين. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه.

فاستخلفه في حفظ الملك[١١]. فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها[١٢] والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبداً؟ فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود،

---

(١) ب، ن بين ما يرجع.

(٢) ا الجانب.

(٣) ن وحصر.

(٤) ب، ن به يكون.

(٥) ب إنساناً أيضاً.

(٦) ب، ن نظر.

(٧) ب، ن فرحمهم.

(٨) ب، ن قم.

(٩) ن النفس.

(١٠) ب: به الحافظ، ا به ساقطة.

(١١) ب، ن العالم.

(١٢) ن "وخرج ما كان فيها" ساقطة.

وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة. فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك؛ وانظر من أين أتي على من أتي عليه[١]. فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا[٢] الخليفة، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته، وليس للملائكة جمعية آدم، ولا وقفت مع الأسماء (٤-١) الإلهية التي تخصها، وسبحت الحق بها وقدسته، وما علمت أن الله أسماء ما وصل علمها إليها، فما سبحته بها ولا قدسته تقديس آدم[٣]. فغلب عليها ما ذكرناه، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا؟﴾.

وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم. فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق. فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون. فلو عرفوا نفوسهم لعلموا؛ ولو علموا لعصموا. ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس. وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها؛ فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه. فوصف الحق لنا ما جرى[٤]لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه[٥]بالتقييد؛ فكيف أن[٦] نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا[٧]بحال ولا نحن[٨] منه على علم فنفتضح؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء. ثم نرجع إلى الحكمة فنقول: اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة -لا تزال- عن الوجود العيني(٤-ب) ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني؛ بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها. فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة.

---

(١) ن أوتى على من أوتى ا "عليه" ساقطة.

(٢) ب هذه.

(٣) ب، ن "تقديس آدم" ساقط.

(٤) ب بما جرى.

(٥) ا ما لم تتحقق، ب، ن ما أنا محقق به وحاو عليه.

(٦) ب أنا.

(٧) المخطوطات الثلاث "لي".

(٨) المخطوطات الثلاث "أنا".

وسواء كان ذلك الموجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت، نسبة[١] المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة. غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالم، والحياة إلى الحي. فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة[٢] متميزة عن الحياة[٣]، كما أن الحياة متميزة عنه. ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم. وتقول في الملك[٤] إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم. ونقول في الإنسان إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم.

وحقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة.

ونقول في علم الحق إنه قديم، وفي علم الإنسان إنه محدث. فانظر ما أحدثته (٥–ا) الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية. فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه[٥] عالم، حكم[٦] الموصوف به على العلم أنه[٧] حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم.

فصار كل واحد محكوماً به محكوم[٨] عليه.

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الوجود العيني. فتقبل[٩] الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفعيل ولا التجزي فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل[١٠] ولم تتعدد بتعدد[١١] الأشخاص ولا برحت معقولة.

---

(١) إذ نسبة

(٢) ا تضيف "متميزة عن الحي".

(٣) ب عن الحي.

(٤) ب الملائكة.

(٥) ب إنه العالم.

(٦) ب فكذلك حكم.

(٧) ب، ن بأنه.

(٨) ب ومحكوماً.

(٩) ب فيتقبل.

(١٠) ا يتفصل بالنون.

(١١) ا يتعدد بالياء.

وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت، وهي نسب[١] عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها[٢] جامع – وهو الوجود العيني– وهناك فما ثم جامع. وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق. ولا شك أن المحدث (٥–ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه. فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولابد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به.

ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه. ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نسبنا[٣] إليه كل ما نسبناه إلينا.

و بذلك وردت الإخبارات[٤] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا. فوصف نفسه لنا بنا:

فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه. ولا نشك أنا كثيرون بالشخص والنوع، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦–١) قطعاً أن ثم فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد.

فكذلك أيضاً، وإن وصفنا بما وصف[٥] نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق، وليس[٦] إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم. فلا تنسب إليه

---

(١) ب نسبة.

(٢) ا بينهما.

(٣) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا.

(٤) ن الأخبار.

(٥) ب: وصف به نفسه.

(٦) ب: وليس ذلك.

الأولية[1] مع كونه الأول. ولهذا قيل فيه الآخر.

فلو[2] كانت أوليته أولية وجود التقييد[3] لم يصح أن يكون الآخر للمقيد، لأنه لا آخر للممكن، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها. وإنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا. فهو الآخر في عين أوليته، والأول في عين آخريته.

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن[4]؛ فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا. ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه و يرجو[5](٦-ب) رضاه.

ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنسٍ. وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به. فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته. فالعالم شهادة والخليفة غيب، ولذا تحجب[6] السلطان. ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية، والنورية وهي الأرواح اللطيفة. فالعالم[7] بين[8] كثيف ولطيف؛ وهو عين الحجاب على نفسه، فلا[9] يدرك الحق إدراكه نفسه. فلا يزال في حجاب لا يرفع مع علمه بأنه متميز عن موجده بافتقاره. ولكن لا حظ له في الوجوب[10] الذاتي الذي لوجود الحق؛ فلا[11] يدركه أبداً. فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم على ذوق وشهود، لأنه لا قدم للحادث في ذلك. فما جمع الله آدم بين يديه إلا تشريفاً. ولهذا قال لإبليس: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين:

---

(١) ساقطة في ب، ق.

(٢) ن: لو كانت.

(٣) ب: وجود تقييد.

(٤) ب، ن: وباطن.

(٥) ب، ن: فخاف غضبه ونرجو.

(٦) ب: يحجب.

(٧) ن: والعالم.

(٨) ا: من.

(٩) ا: ولا.

(١٠) ب: في وجوب الوجوب الذاتي.

(١١) ا: ولا.

صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق، وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية. ولهذا كان آدم خليفة فإن[١] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه(٧–ا) فيما استخلفه[٢] فيه فما[٣]هو خليفة؛ و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها –لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه– وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره[٤] وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه "كنت سمعه و بصره" ما قال كنت عينه وأذنه: ففرق بين الصورتين. وهكذا هو[٥] في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الوجود. ولكن ليس لأحد مجموع ما[٦]للخليفة؛ فما فاز إلا بالمجموع.

ولولا[٧] سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده:

فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فإن ذكرت غنياً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نعني

فالكل بالكل مربوط فليس له عند انفصال خذوا ما قلته عني

فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة، وقد[٨] علمت (٧–ب).

نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق[٩]. وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة. فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني،

(١) ا: وإن.

(٢) ا: "فيما استخلفه فيه" ساقطة.

(٣) ا: مما.

(٤) ب: مشطوبة.

(٥) ن: هو الخليفة.

(٦)ن: ما في الخليفة.

(٧) ب: فلولا.

(٨) ن: من قوله" وقد علمت" إلى قوله "فهو الحق الخلق" ساقط.

(٩) ا: الخلاق,

وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾. فقوله اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجعلوا ما ظهر [1]منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربكم، وقاية لكم: فإن الأمر ذمٌ و حمدٌ: فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين. ثم إنه سبحانه وتعالى أطْلَعَهُ على ما أَوْدع فيه وجعل ذلك في قبضتَيْه :القبضةُ الواحدة فيها العالم، والقبضة[2] الأخرى فيها[3] آدم وبنوه. وبيَّن مراتبهم فيه.قال ﷺ: ولما أطلعني اللَّه سبحانه وتعالى (٨-ا) في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن.فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حَدّه[4] لي رسول الله ﷺ: حكمة[5] إلهية في كلمة آدمية، وهو هذا الباب.

ثم حكمة نفثية في كلمة شيئية.

ثم حكمة سبُّوحيَّة في كلمة نُوحِيَّة.

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسيَّة.

ثم حكمة مُهَيَّمِيَّة[6] في كلمة إبراهيمية.

ثم حكمة حَقية في كلمة إسحاقية.

ثم حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية.

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية.

ثم حكمة نورية في كلمة يُوسفية.

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية.

---

(١) ن: يظهر.

(٢) ن: وقبضه.

(٣) ن: ساقطة.

(٤) ن: حد

(٥) ب: فص حكمة.

(٦) ق: مهيمنية.

ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية.

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبيَّة.

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية.

ثم حكمة قَدَرِية في كلمة عُزَيْرية.

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية.

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية.

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية.

ثم حكمة نَفَسِيَّة في كلمة يونسية.

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية.

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية (٨–ب).

ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية.

ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية.

ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية.

ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية.

ثم حكمة علوية في كلمة موسوية.

ثم حكمة صمدية[١] في كلمة خالدية.

ثم حكمة فردية[٢] في كلمة مُحَمَّدية.

وفص كل حكمة الكلمة التي تنسب[٣] إليها. فاقتصرت على ما ذكرته من[٤] هذه الحِكَم

---

(١) ب: ممدية.

(٢) ب: كلية فردية. ن: كلية.

(٣) ب، ن: نسبت.

(٤) ن: في.

في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب. فامتثلت ما رسم لي، ووقفت عند ما حُدَّ لي، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت، فإن الحضرة تمنع من ذلك و اللَّه الموفق لا رب غيره.

ومن[1] ذلك:

٢-فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال غير معين. ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء[2] كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية. فالعين كمن يقول يا رب أعطني كذا بين أمراً ما لا يخطر له سواه (٩-ا) وغير المعين كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي -من غير تعيين- لكل جزء من ذاتي من لطيف وكثيف. والسائلون صنفان، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثم أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد السؤال[3]، فيقول: فلعل[4] ما نسأله فيه[5] سبحانه يكون من هذا القبيل؛ فسؤاله احتياط لما[6] هو الأمر عليه من الإمكان: وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمانٍ فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان. ولولا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل.

فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون[7] فيه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد. وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، وصنف (٩-ب) يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه. هذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف. ومن هذا الصنف من يسأل لا

---

(١) ن: فمن.

(٢) ن: ساقطة.

(٣) ب، ن: سؤال.

(٤) ن: لعل.

(٥) ن: ساقطة.

(٦) ب: بما.

(٧) ن: يكون.

للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: "أدعوني أستجب لكم". فهو العبد المحض؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معين أو غير معين، وإنما همته في امتثال أوامر سيده. فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية، وإذا[١] اقتضى التفويض والسكوت سكت. فقد ابتلي أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به،ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم. والتعجيل بالمسئول[٢]فيه[٣]والإبطاء للقدر المعين له عند الله. فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة: أي المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبيك من الله فافهم هذا. وأما القسم الثاني وهو قولنا: "ومنها ما لا يكون عن سؤال" فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به، فإنه في نفس الأمر لابد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد.

كما أنه لا يصح حمد مطلق (١٠-١) قط إلا في اللفظ، وأما في المعنى فلابد أن يقيده الحال. فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم تنزيه.

والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال. فالاستعداد أخفى سؤال. وإما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء.

فهم[٤] قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم[٥].

ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم[٦] علم الله به من أين حصل. وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مفصلاً، والذي يعله مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله (١٠-

---

(١) ب: فإذا.

(٢) ا: في المسئول.

(٣) ن: الساقطة.

(٤) ن: يهم.

(٥) ب، ن وأعراضهم بالعين المهملة.

(٦) ب: فيعلم هذا العبد.

ب) فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن[1] عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى مالا يتناهى[2] وهو أعلى: فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة على الله به لأن الأخذ من معدن واجد إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا[3] أطلعه الله على ذلك، أي على أحوال عينه، فإنه ليس في وسع المخلوق[4] إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها. فبهذا القدر نقول إن العناية الإلية سبقت لهذا العبد بهذه[5] المساواة في إفادة العلم. ومن هنا[6] يقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾. وهي كلمة محققة للمعني ما هي كما يتوهمه (١١-ا) من ليس له هذا المشرب.

وغاية المنزه أن يجعل[7] ذلك الحدوث في العمل للتعلق[8]، وهو أعلى وجه يكون. للمتكلم بعقله في هذه المسألة، لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلق له لا للذات. وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود.

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية. فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا[9] عن تجل إلهي. والتجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلي[10] له وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلي له ما رأي سوى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك

---

(١) ب: من.
(٢) ب: ما يتناهى.
(٣)ساقط في ن.
(٤)ساقط في ن.
(٥) ب: فبهذه.
(٦) ن: هذا.
(٧) ن: جعل.
(٨) ب: للتعلق به.
(٩) ن: ساقطة.
(١٠) ن: التجلي.

مثالاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له أنه[١] ما رآه. وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا. وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة لا تراه أبداً ألبتة (١١-ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور[٢] المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرآة. هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه. وقد بينا هذا في الفتوحات المكية. وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقي في[٣] أعلى من هذا الدرج[٤] فما هو ثم أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض.

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته[٥] أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه. فاختلط الأمر وأنبهم: فمنا من جهل في علمه فقال: "والعجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز. وهذا هو أعلى عالم بالله. وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من (١٢-ا) مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي[٦] الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه -متى رأوه- إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإن الرسالة والنبوة -أعني نبوة التشريع ورسالته- تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً. فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم[٧] فيهم؛ وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله: هنالك مطلبهم. وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق

---

(١) ب: إنما.

(٢) ب: صورة.

(٣) ن: ساقطة.

(٤) ن: في الأصل المرقي، صححت إلى الدرج في الهامش.

(٥) ن: رؤيتك.

(٦) ب: خاتم الولي.

(٧) أ: في الحكم.

ما ذكرناه. ولما مثل النبي ﷺالنبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة، فكان ﷺ (١٢–ب) تلك اللبنة. غير أنه ﷺلا يراها إلا كما قال لبنة واحدة. وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله ﷺ، ويرى في الحائط موضع لبنتين[١]، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللبنتين اللتين[٢] تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلابد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين.

فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها[٣] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة[٤]، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن[٥] الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة[٦] متبع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى[٧] به إلى الرسول.فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء[٨]. فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن (١٣–ا) تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين". وغيره من الأنبياء ما كان نبياً[٩] إلا حين بعث. وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى"بالولي الحميد[١٠]". فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته[١١] مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدم الجماعة وسيد ولد

---

(١) ب: اللبنتين.

(٢) ن: التي.

(٣) ن: يراها.

(٤) ب: الفضية.

(٥) أ: من.

(٦) أ: الظاهر.

(٧) ب: يوحيه.

(٨) ب، ن: بكل شيء ساقطة.

(٩) ن: ساقطة.

(١٠) ن: الحميد الجميل.

(١١) ن: نسبة.

آدم في فتح باب الشفاعة. فعين حالاً خاصاً ما عمم.

وفي هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن الرحمن ما شفع[١] عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين. فاز مُحَمَّد ﷺ بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام.

وأما المنح الأسمائية: فاعلم[٢] أن من الله تعالى خلقه (١٣-ب) رحمة منه بهم، وهي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة الطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، ويعطى ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحماني. و إما رحمة[٣] ممتزجة كشرب الدواء الكره الذي يعقب شربه الراحة، وهو عطاء إلهي، فإن العطاء الإلهي لا يتمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء. فتارة يعطى الله العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي[٤] لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض وما أشبه ذلك. وتارة يعطى الله على يدي الواسع فيعم؛ أو على[٥] يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت؛ أو على يدي الوهاب[٦]، فيعطى لينعم لا يكون مع الواهب[٧] تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل؛ أو على يدي[٨] الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه؛ أو على يدي الغفار فينظر الحل وما هو عليه، فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعتنى به (١٤-ا) ومحفوظاً وغير ذلك مما شاكل هذا النوع. والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه. فما يخرجه إلا بقدر معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر."فأعطى كل شيء خلقه" على يدي العدل و إخوانه[٩].

---

(١)ب بشفع.

(٢) ن: أعلم.

(٣) ن: رحمه به.

(٤) ب: ساقطة.

(٥) ن: وتارة على يدي الحكيم.

(٦) ب، ن: أو على يد الواهب.

(٧) ن: الوهاب.

(٨) ن: يد.

(٩) ب + كالمسقط والحق والحكم وأمثالها.

وأسماء الله لا تناهى لأنها تعلم بما يكون عنها -وما يكون عنها غير متناه- وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء. وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية.

والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك[1] الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم[2] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها، وإن كانت من أصل واحد، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميز الأسماء. فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يعول عليه. وهذا العلم كان على شيث(١٤-ب)عليه السلام، وروحه هو الممد لكل من يتكلم فيمثل هذا من الأرواح ماعدا روح الخاتم[3] فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح و إن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري. فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري. فهو العالم الجاهل؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتصاف بذلك، كالجليل والجميل[4] وكالظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه غير. فيعلم لا يعلم، ويدري لا يدري، ويشهد لا يشهد. وبهذا العلم سميشيث لأن معناه هبة الله. فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها، فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه: وما وهبه إلا منه لأن الولد سر أبيه، فمنه خرج وإليه عاد. فما أتاه غريب لمن عقل عن الله.

وكل عطاء (١٥-ا) في الكون على هذا المجرى. فما في أحد من الله شيء، وما في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور. وما كل أحد يعرف هذا، وأن الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله. فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من

---

(١) ب: وتلك.

(٢) ن: الأم.

(٣) ن: ساقطة.

(٤) ب، ن: الحتم.

(٥) ن: ساقطة.

المعارف وتمنحه[1] ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره. فمن شجرة نفسه جني ثمرة علمه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن الحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب[2] من وجه بحقيقة تلك الحضرة، كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرة أو المستطيلة مستطيلاً، والمتحركة متحركاً. وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة، وقد تعطيه عين[3] ما يظهر [4] منها فتقابل اليمين منها اليمين من الرائي، وقد[5] يقابل اليمين اليسار وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم: وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين ويظهر الانتكاس. وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها التي (١٥-ب) أنزلناها منزلة المرايا. فمن عرف استعداده عرف قبوله، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، وإن كان يعرفه مجملاً. إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله، لما ثبت عندهم أنه قال لما يشاء، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه. ولهذا عدل بعض النظار [6] إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب[7] بالذات وبالغير. والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته، والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير؛ ومن أينصح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب. ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة.

وعلى قدم شيث[8] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني. وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. وتولد معه أخت له فتخرج قبله و يخرج بعدها يكون[9] رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل[10] بلده. ويسري العقم في

---

(١) ب وليس غيره، ن: لا غيره.

(٢) ب: وتمنيه.

(٣) ا: يتقلب.

(٤) ساقطة في ن.

(٥) ساقطة في ن.

(٦) ن: + من أصحاب العقول.

(٧) ن: الوجود.

(٨) أ: + عليه السلام.

(٩) ن: فيكون.

(١٠) ن: ساقطة.

الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب. فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقى من بقى. مثل البهائم لا يحلون حلالاً ولا يحرمون حراماً، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦-ا) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة.

٣- فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

اعلم أيدك[١] الله بروح منه[٢] أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد[٣] والتقييد. فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء[٤] الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت[٥]. وهو كمن آمن ببعض وكفر بعض، ولا سيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع[٦] ذلك اللسان. فإن للحق في كل خلق ظهوراً[٧]: فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦-ب) المدبر للصورة[٨]. فيؤخذ في حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه، وكذلك كل محدود. فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط[٩] بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته[١٠]. فلذلك[١١] يجهل حد

---

(١) ساقطة في ب، ن.

(٢) ساقطة في ب، ن.

(٣) ن: التجريد.

(٤) ن: ساء.

(٥) ب: الغاية.

(٦) ن: موضع.

(٧) ب: ظهوراً خاصاً.

(٨) ب: للصور.

(٩) ب: يحاد.

(١٠) ب: صوره.

(١١) ن: فكذلك.

الحق، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة، وهذا[١] محال حصوله: فحد الحق محال.

وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال -لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور– فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل. ولذلك ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: "من عرف نفسه عرف[٢] ربه". وقال تعالى[٣]: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ وهو ما[٤] خرج عنك "وفي أنفسهم" وهو عينك، "حتى يتبين لهم" أي للناظر "أنه الحق" من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو[٥] لك كالروح المدبر لصورة جسدك. والحد يشمل الظاهر والباطن منك: فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً، ولكن يقال فيها إنها صورة نشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين (١٧–ا) صورة من خشب أو حجارة. ولا ينطلق[٦] عليها اسم الإنسان[٧] إلا بالمجاز لا بالحقيقة. وصور العالم لا يمكن[٨] زوال الحق عنها أصلاً. فحد الألوهية[٩] له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً. وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها، كذلك جعل الله صورة[١٠] العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور. فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق. ولذلك قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثنى[١١] والمثنى عليه:

---

(١) ن: فهذا.

(٢) ب: فقد عرف.

(٣) ب: ساقطة.

(٤) ن: ساقطة.

(٥) ب: ساقطة.

(٦) ب: يطلق.

(٧) ن: إنسان.

(٨) ن: يتمكن.

(٩) ا: الألوهية.

(١٠) ب: صور.

(١١) ب: فهو المثنى عليه (فقط).

فــإن قلـــت بالتنزيـــه كنـــت مقيـــداً	وإن قلـــت بالتشـــبيه كنـــت محـــدداً
وإن قلـــت بالأمـــرين كنـــت مســـدداً	وكنـــت إمامـــاً في المعـــارف ســـيداً
فمـــن قـــال بالاشـــفاع كـــان مشـــركاً	ومـــن قـــال بالإفـــراد كـــان موحـــداً
فـــإياك والتشـــبيه إن كنـــت ثانيـــاً	وإياك والتنزيـــه إن كنـــت مفـــرداً

فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرحاً ومقيداً

قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنره، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. فشبه.

وقال تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فشبه وثنى، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. فنزه وأفرد.

(١٧-ب) أن نوح ﷺ[١] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه:

فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾. وقال: "دعوت[٢] قومي ليلاً ونهاراً فلم يزدهم دعائي إلا فراراً". وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته. فعل العلماء بالله ما أشار إليه نوح ﷺ في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى[٣] الفرقان و إن كان فيه[٤]. فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن. ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد ﷺ وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، يجمع[٥] الأمرين في أمر واحد. فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنه شبه ونزه في آية واحدة، بل في نصف آية. ونوح دعا قومه "ليلا" من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب. "ونهاراً" دعاهم أيضاً من حيث ظاهر[٦] صورهم وحسهم، وما جمع في الدعوة مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفرت بواطهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً.

---

(١) ب، ن: ساقطة.

(٢) ب: رب إني دعوت قومي.

(٣) ب: على.

(٤) ب، ن: ساقطة.

(٥) أ، ب: فجمع الأمر في أمر واحد.

(٦) ب: ظواهر.

ثم قال عن نفسه إنه[1] دعام ليغفر لهم، لا ليكشف (١٨-ا) لهم، وفهموا ذلك منه ﷺ. لذلك "جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم" وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك.

ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه ﷺ إنه أوتي جوامع الكلم. ما دها مُحَمَّد ﷺ قومه ليلاً ونهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل. فقال نوح في حكمته لقومه:﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾، وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري، ﴿وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ أي بما[2] يميل بكم إليه. فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه. فمن تخيل منكم أنه رآه فاعرف، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف. فلهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم.

"وولده" وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري. والأمر موقوف عله على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر. ﴿إلا خسارا﴾، ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم: وهو في المحمديين "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه"، و في نوح ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا﴾. فأثبت الملك لهم والوكالة لله فيهم. فهم مستخلفون فيه[3]. فالملك لله وهو وكيلهم، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف. وبهذا كان (١٨-ب) الحق تعالى[4] مالك[5] الملك كما قال الترمذي، رحمه الله.﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعو لأنه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية. ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ﴾. "، فهذا عين المكر؛ ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾. فنبه أن الأمر له كله، فأجابوه[6] مكراً كما دعاهم. فجاء المحمدى وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث أسماؤه قال: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾. فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلى أوجب عليهم أن يكونوا متقين. فقالوا في مكرهم:

---

(١) ا: إذ.

(٢) ب: ما.

(٣) ا، ن: فيهم.

(٤) ب، ن: ساقطة.

(٥) ب: ملك.

(٦) ب: فأجابوا.

﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء؛ فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. في المحمديين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، أي حكم. فالعالم يعلم من عبد، وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبد غير الله في كل معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره، ولهذا قال[1]: "قل سموهم"، فلو سموهم (١٩–ا) لسموهم حجارة[2] وشجراً وكوكباً. ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الإله. والأعلى ما تخيل[3]، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾، والأعلى العالم يقول: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ حيث ظهر ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾، الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾، أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب. ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾، لأنفسهم. "المصطفين"[4]، الذين أورثوا الكتاب، أول الثلاثة. فقدمه على المقتصد والسابق[5]. ﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾ إلا حيرة المحمدي. "زدني فيك تحيراً"، "كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا". فالحائر[6] له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله من وإلى وما بينهما. وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه "من" ولا غاية فتحكم عليه "إلى"، فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم. (١٩–ب).﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ﴾. فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيرة؛ "فأدخلوا ناراً" في عين الماء في المحمديين.

﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ سجرت التنور[7] إذا أوقدته. ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا

---

(١) ا: + الله تعالى.

(٢) ب، ن: حجراً.

(٣) ا: + فيه الألوهية.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [سورة ص: الآية (٤٧).

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[سورة فاطر: الآية (٣٢)].

(٦) ا: فالمحير، ب فالحائر والمتحير لهم.

(٧) ب: التنوت.

﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾ فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله. ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ﴾. ما قال إلهي، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن. فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو.

﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها: المحمدي"لو دليتم بحبل لهبط على الله"؛ ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك:﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ لاختلاف الوجوه. ﴿مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ ﴿الذين جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ طلباً للستر لأنه"دعاهم ليغفر لهم"، والغفر الستر. "دياراً" أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة.

﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾أي تدعهم وتركهم ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠–ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبيداً؛ فهم العبيد الأرباب. ﴿وَلَا يَلِدُوا﴾أي ما ينتجون ولا يظهرون ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ أي مظهراً ماستر، ﴿كَفَّارًا ﴾ أي ساتر اًما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما ستر، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره[١]، ولا الكافر في كفره، والشخص واحد. ﴿رَّبِّ اغْفِرْ لِي﴾ أي استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقاميكما جهل قدرك في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾. ﴿وَلِوَالِدَيَّ﴾: من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة.

﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ﴾. أي قلبي. ﴿مُؤْمِنًا﴾. مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدثت به أنفسها. ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. من العقول ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ من النفوس.

﴿ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾: من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. ﴿إِلَّا تَبَارًا﴾ أي هلاكاً، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم[٢] وجه الحق دونهم. في المحمديين. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. والتبار الهلاك. ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقي(٢٠–ب) في فلك يوح[٣]، وهو في التنازلات الموصلية لنا والله يقول الحق[٤].

---

(١) اك فجوره.

(٢) ن: بشهودهم.

(٣) ن، ب: فلك نوح.

(٤) ب: والسلام بدلاً من: والله يقول الحق – ن: لا تذكر شيئاً.

٤-فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

العلو نسبتان، علو مكان وعلو مكانة. فلو المكان﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾.

وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو ذلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام[١]. وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر. فالذي فوقه فلك الأحمر وفلاك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل والفلك الأطلس فلك البروج[٢] ولك الكرسي وفلك العرش. والذي دونه فلك الزهرة، وفلك الكاتب، وفلك القمر، وكرة[٣] الأثير، وكرة الهوى، وكرة الماء، وكرة التراب. فمن حيث هو قطب الأملاك هو رفيع المكان.

وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين. قال الله تعالى ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذا العلو؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة. ولما خافت نفوس العمال منا أتبع (٢١-ا) المعية بقوله[٤]﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾: فالعمل يطلب المكان والعلم يطالب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين علو المكان بالعمل وعلو للمكانة بالعلم.

ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ عن هذا الاشتراك المعنوي.

ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة.

فما كان علوه لذاته. فهو العلى بعلو المكان وبعلو المكانة. فالعلو لهما. فعلو المكان ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. وهو أعلى الأماكن. وعلو المكانة ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ[٥]﴾؛ ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾. ولما قال الله تعالى ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ فجعل "علياً" نعتاً للمكان، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فهذا علو المكانة. وقال في الملائكة[٦] ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم

---

(١) ساقطة في ب، ن.

(٢) ب: وفلك البروج، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج — وعدتها سبعة أشهر من غير فلك البروج فلكاً مستقلاً.

(٣) ن: تذكر: "وأكرة" في الجميع.

(٤) ا: + تعالى.

(٥) ا: ساقطة.

(٦) بك إبليس الملائكة.

ملائكة[١] لدخل الملائكة كلهم في[٢] (٢١-ب) هذا العلو. فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله[٣]. وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوم بالخلافة علوا ذاتياً لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة. ومن أسمائه الحسنى العلي. على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلى لذاته. أو عن ماذا وما[٤] هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه. وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هي العملية لذاتها وليست إلا هو. فهو العلي لا على إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الموجود؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العلي لنفسه لا بالإضافة[٥]. فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية[٦]متفاضلة. فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة. لذلك نقول فيه هولا هو؛ أنت لا أنت. قال الخراز [٧](٢٢-ا) رحمه[٨] الله تعالى، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنه ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره. وما ثم من يراه غيره، وما ثم من ببطن عنه؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه. وهو[٩] السمي أبا[١٠] سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات. فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا؛ ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. وهذا في كل ضد، والمتكلم واحد وهو عين السامع. يقول النبي ﷺ: "وما حدثت به أنفها" فهي المحدثة

---

(١) بك الملائكة.

(٢) "في" ساقطة في ا.

(٣) ا: + تعالى.

(٤) وما: ساقطة في ب.

(٥) ن: بإضافة.

(٦) ب: الودية.

(٧) هو أبي سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفي من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧، راجع القشيري س٢٢ والحلية تحت أحمد بن عيسى ج١٠ ص٢٤٦.

(٨) ساقطة في ب، ن.

(٩) هو ساقطة في ا في الأصل ولكنها وضعت بخط آخر.

(١٠) ب:أو.

السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها[١]، والعين واحدة واختلفت الأحكام. ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق. فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب[٢] المعلومة. فأوجد الواحد العدد، وفصل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود.

والمعدود منه عدم ومنه وجود؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل. فلابد من عدد ومعدود؛ (٢٢–ب) ولابد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه. فإن كل[٣] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية، ما هي مجموع، ولا ينفك عنها اسم جمع[٤] الآحاد.

فإن الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة[٥]، بالغاً ما بلغت هذه المراتب، وإن كانت واحدة. فما عين واحدة منهن عين ما بقي. فالجمع يأخذها فنقول بها منها، ونحكم بها عليها. قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته.

ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها[٦]، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة. فانظر ماذا ترى ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾؛ والولد عين أبيه. فما رأى[٧] يذبح سوى نفسه. ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. وظهر (٢٣–ا) بصورة ولد: لا، بل بحكم ولد[٨] من

---

(١) ن: نفسها.

(٢) ب: في المراتب كلها.

(٣) ن، ب: فإن كان كل مرتبة، وكذلك النص في شرحي القاشاني وبالي، والكلام على أن وجوب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة.

(٤) ب: جميع.

(٥) والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة في ن.

(٦) ب، ن: ثبتها.

(٧) الضمير في رأي يعود على الوالد.

(٨) ن: وظهر بصورة لا بحكم ولد.

هو عين الوالد. ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾: فما نكح[1] سوى نفسه. فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد. فمن الطبيعة ومن الظاهر منها؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر؟ وما[2] الذي ظهر غيرها: وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها[3]: فهذا بارد يابس وهذا حار يابس: فجمع باليبس وأبان بغير ذلك. والجامع الطبيعة، لا، بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا، بل صورة واحدة في مرايا[4] مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. ومن عرف ما قلناه لم يحر. وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل، والمحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع[5] الحق في المجلى فتتنوع[6] الأحكام عليه، فيقبل كل حكم، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه، وما ثم إلا هذا:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت[7] محمودة (٢٣-ب)عرفاً وعقلاً و شرعاً أو [8] مذمومة عرفاً وعقلاً و شرعا. وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة. وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل -لابد من ذلك- بين مجلى ومجلى؛ وإن كان صورة فيه فتلك[9] الصورة عين الكمال[10] الذاتي لأنها عين

([1]) الضمير عائد على آدم.

([2]) يفسرها بالي على أنها استفهامية (راجع شرحه ص ٩٨)، ويفسرها جاي على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج١ ص١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر، ومع ذلك ليست هي عين ما ظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها.

([3]) ا: عليه.

([4]) ن: + كثيرة مختلفة.

([5]) ب: ينبوع في الحالتين.

([6]) ساقطة في ا.

([7]) ب: و.

([8]) ن: فلتلك.

([9]) ب: كمال.

([10]) ب، ن: وذلك هناك أن ا لخ.

ما ظهرت فيه. فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة. ولا يقال هي هو ولا هي غيره. وقد أشار أبو القاسم بن قسي في خلعه إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها. وذلك[1] أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له و يطلبه. فن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سبق له. فإذا فهمت أن العلى ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك[2] المنصب أو لم تكن، والعلو بالصفات ليس كذلك، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤-ا) فيه من له منصب التحكم و إن كان أجهل الناس.

فهذا على بالمكانة بحكم التبع ما هو على[3] في نفسه. فإذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك.

٥- فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية[4]

إنما سمي الخليل[5] خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية.

قال الشاعر:

قد[6] تخللت مسلك الروح مني وبه سمى الخليل خليلاً

كما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن؛ أو لتخلل[7] الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام[8]. وكل حكم يصح من ذلك، فإن لكل حكم موطناً

---

(١) ن: + كثيرة مختلفة.

(٢) ب، ن: ذلك.

(٣) ن: ساقطة.

(٤) ا: مهيمية، ن مهيمنية.

(٥) ا: ساقطة.

(٦) ب: وقد، ن: و.

(٧) ب: التخلل.

(٨) ساقطة في ب، ن.

يظهر به لا يتعداه. ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق. "الحمد لله": فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود. ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ فعم ماذم وحمد؛ وما ثم إلا محمود ومذموم.

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه. فالمتخلل[١] –اسم فاعل– محجوب بالمتخلل – اسم مفعول. فاسم المفعول[٢] هو الظاهر، واسم الفاعل هو الباطن المستور. وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربوبه وتتسع. فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر (٢٤–ب) فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح[٣]. ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها. وهذه النسب أحدثتها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا[٤] إلهاً، فلا يعرف حتى نعرف. قال ﷺ: "من عرف نفسه عرف ربه" وهو أعلى الخلق بالله. فإن بعض[٥] الحكماء وأبا حامد[٦] ادعوا[٧] أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذات[٨] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه. ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه[٩] كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه[١٠]، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إله

---

(١) ا: المتخلل.

(٢) ساقطة في ب.

(٣) إشارة إلى الحديث القدسي القائل: "لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ".

(٤) ن: بألوهيتنا.

(٥) ن: ساقطة.

(٦) الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

(٧) ا، ن: ادعى.

(٨) ن: ذاتا.

(٩) ب: بنفسه.

(١٠) ساقطة في ا، ن.

لنا. ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض[١] في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض. فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا:

أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا؛ لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، ولذلك قال ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾: يعني على المحجوبين(٢٥-ا) إذ[٢] قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما[٣] لا يوافق أغراضهم؛ ﴿يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله[٤]، وأن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه، فتدحض[٥] حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة. فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ قلنا[٦] "لو شاء" لو حرف امتناع لامتناع: فما شاء إلا ما هو الأمر عليه. ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم[٧] دليل العقل؛ وأي الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته. ومعنى﴿لَهَدَاكُمْ(٨)﴾ لبين لكم: وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم والجاهل.

فما شاء[٩]، فما هداهم أجمعين، ولا يشاء، وكذلك "إن يشأ": فهل يشاء؟ هذا مالا يكون[١٠]. فمشيته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت

---

(١) ب: ببعض بالباء.

(٢) ب: إذا.

(٣) ا، ب: ما.

(٤) أنه فعله ساقطة في ا..

(٥) ب: فتدحض.

(٦) ب: قلت.

(٧) ن: حد.

(٨) ا: لهداهم أجمعين.

(٩) ب: شاء الله.

(١٠) معنى العبارة كلها: فما شاء الله أزلاً هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات في حال ثبوتها. وحكم "لو شاء" في الآية ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[سورة الأنعام: الآية (١٤٩)] هو حكم "إن يشأ" في قوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[سورة إبراهيم: الآية (١٩)]. فهل يشاء الله بعد هذا خلاف ما عليه الأشياء في ثبوتها؟ هذا مستحيل.

وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم[١] فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه. وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون (٢٥-ب) أصحاب الكشوف. ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾: وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً. فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق.

وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك. و إن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم[٢] لك عليك. فلا[٣] تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود. فتعين عليه ما تعين عليك. فالأمر منه إليك ومنك إليه. غير أنك[٤]تسمى مكلفاً وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمى مكلفاً: اسم مفعول.

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

ففي حال أقر به وفي الأعيان أجحده

فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده

فأنى بالغنى[٥] وأنا أساعده فأسعده؟

لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده

بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده

ولما كان للخليل[٦] هذه المرتبةالتي بها سمي خليلاً لذلك سن القرى[٧]، وجعله ابن مسرة مع

(١) ب، ن: في العالم.

(٢) ن: فالحكم بالفاء.

(٣) ن: ولا.

(٤) ن: أنه.

(٥) ا: الضنى.

(٦) ا: + عليه السلام.

(٧) هكذا في المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القرى في ا.

ميكائيل[1] للأرزاق، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين[2].

فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري[3] في جميع أجزاء المغتذى كلها (٢٦-ا) وما هنالك[4] أجزاء فلابد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا.

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا

وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا

فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا

ولكن في مظهره فنحن له كثل إنا

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

٦- فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

فداء نبيذبح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان

وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر [5] من أي ميزان

ولا شك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان

فياليت شعري كيف تاب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان

لم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران؟

فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قدر يكون وأوزان

وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلافه كشفاً وإيضاح برهان

وأما المسآدما[6] فمقيد بعقل وفكر أو قلادة إيمان

---

(١) ا: + عليه السلام.

(٢) ا: المرزوق.

(٣) ا: سرى.

(٤) ا: هناك.

(٥) لا أدر في المخطوطات الثلاثة وقد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية وكان في الإمكان أن يقول "لم أدر".

(٦) ا، ب: آدم.

بذا قال سهل[١] والمحقق مثلنا لأنا وأياهم بمنزل إحسان

(٢٦–ب) فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفاء وإعلان

ولا تلتفت[٢] قولاً يخالف قولنا ولا تبذر السمراء[٣] في أرض عميان

هم الصم والبكم الذين أتي بهم لأسماعنا المعصوم في نص قرآن

اعلم أيدنا الله و إياك أن إبراهيم الخليل ﷺقال لابنه: ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش[٤] ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ر به من وهم إبراهيم بالذبح[٥] العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو [٦] لا يشعر. فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج[٧] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله ﷺ لأبي بكر [٨] في تعبير الرؤيا: "أصبت بعضا وأخطأت بعضاً"، فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل[٩].

وقال الله تعالى لإبراهيم ﷺ حين ناداه: "وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا" وما قال له صدقت[١٠] في الرؤيا أنه ابنك: لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأي، والرؤيا تطلب التعبير. ولذلك قال العزيز: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ [١١]﴾. ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر. فكانت البقر سنين في المحل والخصب.

فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، و إنما صدق الرؤيا في[١٢] أن ذلك عين ولده، وما كان عند

---

(١) سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة هـ)

(٢) ا: يلتفت بالياء.

(٣) ا: يبذر، ن: تبذل. والسمراء الحنطة ولا تبذر السمراء في أرض عميان أي لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها.

(٤) ن: وكان كبشاً ظهر.

(٥) ب: بذبح.

(٦) ن: وهم لا يشعرون.

(٧) ن: إنه محتاج.

(٨) ا: + ﷺ.

(٩) ا: ﷺ.

(١٠) ب: قد صدقت.

(١١) ن: ساقطة.

(١٢) ا: ساقطة.

الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده (٢٧–ا) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم‍عليه السلام: ما هو فداء في نفس الأمر عند الله[١]. فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام. فلو رأى الكبش في الخيال لعبره[٢] بابنه أو بأمر آخر. ثم قال[٣]: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ(٤)﴾ أي الاختبار المبين أي الظاهر يعنى الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير: فغفل فما وفي الموطن حقه، وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلامقال: "من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي" فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي ﷺفي هذه الرؤيا لبناً فصدق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاء[٥] فقاء لبناً. ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً.

فحرمه الله علماً كثيراً على قدر ما شرب[٦]. ألا ترى رسول الله ﷺ أنه في المنام بقدح لبن قال: "فشربته حتى خرج الري من أظافيري[٧] ثم أعطيت فضلي عمر[٨]. قيل ما أولته يا رسول الله؟ قال العلم، وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه[٩] من التعبير. وقد علم أن صورة النبي ﷺ (٢٧–ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته[١٠] ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه[١١]. كل روح بهذه المثابة. فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم[١٢] منه شيء. فهو مُحَمَّد ﷺالمرئي من

(١) أي ففداه من أجل ما خطر بفكر إبراهيم من أن الذي رأى كان صورة ابنه – وليس ذلك فداء حقيقياً في نفس الأمر عند الله، لأن الصورة التي رآها إبراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة في صورة ابنه.

(٢) ا: لعبرنا عنه.

(٣) ب: + تعالى.

(٤) ن: " ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ﴾ [سورة الصافات: الآية (١٠٦)] أي الاختبار المبين" أي الظاهر.

(٥) ن: فاستقى.

(٦) ن: + من اللبن.

(٧) ب: لما أتى.

(٨) ب: أظفاري.

(٩) ب، ن: يقتضي.

(١٠) ا: ولطيفه.

(١١) أي أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه.

(١٢) ا: يخرج، ب: يخرم منه شيئاً.

حيث روحه في صورة جسدية[١] تشبه المدفونة لا يمكن الشيطان أن يتصور بصورة جسده ﷺ عصمة من الله في حق الرائي. ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهاه عنه[٢] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان[٣]. فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر وعليه اعتمد إبراهيم ﷺ وتقي بن مخلد. ولما كان الرؤيا هذان الوجهان، وعلمنا الله: فيما فعل بإبراهيم وما قال له: الأدب لما يعطيه مقام النبوة، علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبر[٤] تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معاً. و إن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناه[٥] كما نرى الحق في الآخرة سواء. (٢٨-ا)

فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفي وما هو ظاهر

فإن قلت هذا الحق قد تك[٦] صادقاً وإن قلت أمرا آخرا أنت عابر

وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق الخلق سافر

إذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه تثابر

ويقبل في مجلي العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد[٧] في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها[٨]. وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام.

---

(١) أي مثالية وهذا التعبير عندهم.

(٢) ساقطة في ب، ن.

(٣) أي أو أي شيء كان من أقسام اللفظ.

(٤) ا: تغير.

(٥) ا: رأينا.

(٦) ا: فديتك.

(٧) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي الصوفي المعروف. قيل مات سنة ٢٦١هـ.

(٨) ب: به.

بل أقول لو أن مالا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوي. وقد قال ذلك أبو يزيد. ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ ك فأنت الضيق الواسع

لو أن ماقد خلق الله ما لا ح بقلبي فجره الساطع[١]

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر ياسامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. (٢٨-ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يئودها حفظه، أي حفظ ما خلقته. فمتى طرأعلى العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[٢] في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت[٣] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة[٤] التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص. وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله[٥] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لابد له أن يغفل عن شيء دون شيء. فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول "أنا الحق"، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق: وقد بينا الفرق. ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق. ولابد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ

---

(١) ا: تذكر البيت الرابع قبل الثالث.

(٢) أي بصورة العارف.

(٣)ب: أن حفظت – وهو خطأ.

(٤) ن: في الحضرات.

ا: ساقطة.

(٥) ب + العارفون.

بالتضمن، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩-ا) بل حفظه لكل صورة على التعين.

وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب:

فهي يتيمة الدهر وفريدته. فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبق لك الحصور فيها مع[1] الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً[2] في نفسه فان المتقي الله "يجعل له فرقاناً" وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب. وهذا الفرقان[3]أرفع فرقان.

فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك

فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك

ومن كونه رباً يرى الخلق كلهيطالبه من حضرة الملك والملك

ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكي

فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك

٧-فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية

اعلم أن مسمى الله[4] أحدى بالذات كلة بالأسماء. وكل موجود (٢٩-ب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل[5]. وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة. والسعيد من كان عند ربه مرضياً؛ وما ثم إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته؛

---

(١) ب: ظاهر الصور.

(٢) المراد بالقرآن الجمع والفرقان الفرق.

(٣) ب: القرآن.

(٤) ا + تعالى خاصة.

(٥) ب: + بعد الكل "فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه"

فهو عنده مرضي فهو سعيد. ولهذا[١] قال سهل[٢] إن للربوبية سراً — وهو أنت: يخاطب[٣]كل عين – لو ظهر [٤]لبطلت الربوبية. فأدخل عليه "لو" وهو حرف امتناع لامتناع[٥]، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه[٦] لا وجود لعين إلا بربه. والعين موجودة دائماً في الربوبية لا تبطل دائماً. وكل مرضى محبوب، وكل ما يفعل المحبوب محبوب، فكله مرضى، لأنه لا فعل للعين، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت "راضية" بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها، "مرضية" تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته؛ فإن وفى فعله وصنعته حق ما عليه ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾. أي بين أنه أعطى كل شيء خلقه، فلا يقبل النقص ولا[٧] الزيادة. فكان إسماعيل[٨] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً. وكذا كل موجود عند ربه مرضي[٩]. ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيناه أن يكون (٣٠–ا) مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لا من واحد. فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه. ولا يأخذه أحد من حيث أحديته. ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية؛ فإنك إن نظرته به[١٠]فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً[١١] نفسه بنفسه؛ و إن نظرته بك فزالت

---

(١) ن: وبهذا الباء.

(٢) ن: + ﷺ.

(٣) ا، ن: تخاطب بالتاء.

(٤) طهر هنا معناها زال، ذكرها الشيخ في الفتوحات ج٢ ص٦٣١ س٨ من أسفل، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبد الله وهي: "للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية". قال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا. قال في الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أي زائل. وقوله: "وهو أنت"، من كلام ابن عربي لا من كلام سهل، وعلى هذا فعنى قوله "يخاطب كل عين"، أن ذلك السر الذي هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود. ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل: فيخاطب أي سهل بكلمة أنت كل عين.

(٥) أي تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشرط فهي ضد إن التي توجب وقوع المشروط من أجل وقوع الشرط.

(٦) ساقطة من ن.

(٧) ساقطة من ن.

(٨) ن: + عليه السلام.

(٩) ا: مرضياً.

(١٠) ساقطة من ن.

(١١) ن: ناظر.

الأحدية بك؛ و إن نظرته به وبك[1] فزالت الأحدية أيضاً. لأن ضمير التاء في "نظرته" ما هو عين المنظور، فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه. ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور. فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به منفعل الراضي فيه. ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً. وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾، فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته[2] من الكل، ﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾. ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ من حيث مالهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ر به تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين: لابد من ذلك (٣٠-ب)﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ التي بها ستري. وليست جنتي سواك فأنت تسترني[3] بذاتك. فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي. فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين[4] معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هولا من حيث أنت.

فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد

فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون، ورضوا عنه فهو مرضي. فتقابلت الحفرتان[5] تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين[6] لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فماثم مثل؛ فما في[7] الوجود مثل، فيها في[8] الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه.

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن

---

(١) ساقطة في ا، ن.

(٢) ن: فتعرفه.

(٣) بك هي ستري، وفي بعض النسخ المطبوعة هي سرى.

(٤) ا: ستريني، وكان الواجب أن تكون تستريني لو أرادها للمؤنث.

(٥) ب: المعزفين.

(٦) ا: الصورتان.

(٧) ب: المثلين حقيقة.

(٨) ن: ثم في.

بذا[1]جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعاين

﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ[2]﴾ أن يكونه[3] لعلمه بالتميز. دلنا[4] على ذلك جهل أعيان في الوجود (٣١-ا) بما أتى به عالم. فقد وقع التميز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. ولو لم يقع التمييز [5] نفسر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر. والمعز لا يفسر[6]بتفسير المذل إلى مثل ذلك، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[7] في كل اسم إنه على الذات وعلى حقيقته من حيث هو.

فالمسمى واحد: فالمعز هو الذل من حيث المسمى، والعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته، فإن المفهوم يختلف[8] في الفهم في كل واحد منهما:

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق

ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

ونزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق

وكن في الجمع إن شئت وإن شئت في الفرق

تحز بالكل – إن كل تبدي- قصب السبق

فلا تفنَ ولا تبقى ولا تُفْنِي ولا تبقي

ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقي.

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني

---

(١) ن: بما.

(٢) تتمة الآية السابقة ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾[سورة البينة: الآية (٨)].

(٣) ا: يكون ولكنها صححت في الهامش يكونه. ن: يكون.

(٤) ب: بالمتميز لما دلنا. ا، ن: بالتمييز لنا.

(٥) ب: التميز.

(٦) والمعز لا يفسر ساقطة من ن.

(٧) ا: نقول بالنون.

(٨) ا: مختلف.

عليها[1] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾.لم يقل ووعيده، بل قال ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾ مع أنه توعد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد. وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعاين

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له القشر والقشر صاين

٨- فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الدين دينان، دين عند الله وعند[2] من عرفه الحق تعالى ومن عرف من عرفه الحق. ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله[3]. فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العالية على دين الخلق فقال تعالى ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾:أي منقادون إليه.

وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وهو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادك. والذي من عند الله[4] تعالى هو الشرع الذي انتقدت أنت إليه. فالدين الانقياد[5]، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ(٣٢-ا) للدين والحق هو الواضع للأحكام. فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك. فما[6] سعدت إلا ما كان منك. فكما أثبت للسعادة لك ما كان فعلك[7]

(١) ن: إليها.

(٢) ا: ودين عند.

(٣) ا: + تعالى.

(٤) ن والدين عند الله.

(٥) ن: هو الانقياد.

(٦) ساقطة في ن.

(٧) ن: وبآثاري سمي.

كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله وهي أنت وهي المحدثات.

فبآثاره سمي إلهاً وبآثارك سميت سعيداً. فأنزل الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانتقدت إلى ما شرعه لك. وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن تبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله. فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة. قال الله تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ وهي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف.

فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى، "وما كتبها الله عليهم". ولما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية[1] والرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه – يطلبون بذلك رضوان الله– على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم: ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ وكذلك اعتقدوا؛ ﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بها ﴿مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾ (٣٢–ب)﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾: أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة ﴿فَاسِقُونَ﴾ أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها. ومن لم ينقد إليها لم ينقد مشرعه[2] بما يرضيه. لكن الأمر يقتضي الانقياد: وبيانه أن المكلف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه؛ وأما المخالف[3] فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو، و إما الأخذ على ذلك، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معارضة بما يسر وبما لا يسر: فبما يسر[4]﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ هذا جزاء[5] ما يسر؛ ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾. هذا جزاء بما لا يسر.

---

(١) ا: الرحمة والعناية.

(٢) ا: مشروعة.

(٣) ب: المخالفة.

(٤) ساقطة في ن.

(٥) ا، ن: جزاء.

﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾ هذا جزاء[١]. فصح أن[٢] الدين هو الجزاء؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى مالا يسر وهو الجزاء. هذا لسان[٣] الظاهر في هذا الباب. وأما سره وباطنه فإنه تجل[٤] في مرآة وجود الحق: فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[٥] ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف (٣٣-ا) صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون. فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه. ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها.

فقد[٦] علمت من يلتذ ومن[٧] يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال و به سمي عقوبة وعقاباً[٨] وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً، وبهذا سمي أو شرح الدين بالعادة، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله: فالدين العادة: قال الشاعر:

كدينك من أم الحويرث قبلها

أي عادتك. ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله: وهذا ليس ثم فإن العادة تكرار. لكن العادة[٩] حقيقة معقولة؛ والتشابه في الصور موجود: فنحن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه. ونعلم أن زيداً ليس عين عمرو في الشخصية:

---

(١) ن: جزاء بما يسر.

(٢) ن: ساقطة.

(٣) ا: بلسان.

(٤) ا. تجلى.

(٥) ن: تعطيهم.

(٦) ب: وقد.

(٧) ن: أو.

(٨) ا: وعقاب.

(٩) المراد بالعادة هنا الأمر الذي يعود فيظهر متكثراً متعدداً.

فشخص[١] زيد ليس شخص[٢] عمرو مع تحقيق(٣٣-ب) وجود الشخصية ما هي شخصية في الاثنين. فنقول في الحس عادت لهذا الشبه، ونقول في الحكم الصحيح لم تعد. فما ثم عادة بوجه وثم عادة بوجه، كما أن ثم جزاء بوجه وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حال في الممكن من أحول الممكن. وهذه[٣] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم[٤] جهلوها فإنها من سر القدر المتحكم في الخلائق.

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات. وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم. فانظر ما أعجب هذا!

إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سمي[٥] مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها أيضاً، وإنما يردعها طلبا للصحة - والصحة من الطبيعة أيضاً - بإنشاء مزاج آخر يخالف[٦] هذا المزاج. فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة، وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك[٧] المزاج إلا بالطبيعة أيضاً. ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لايصح في مثل هذه المسألة. فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة، وكذلك الرسل والورثة في خدمة الحق والحق[٨] على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجري الأمر (٣٤-ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي[٩] به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه العلوم من ذاته:

---

(١) ب: تشخص.

(٢) ب: تشخص.

(٣) ا: فهذه.

(٤) ا، ن: لأنهم.

(٥) ب: به يسمى؛ ن: به ساقطة.

(٦) ن: يخالفه.

(٧) ساقطة في ا.

(٨) ب: وأمر الحق.

(٩) ب: يقضي.

فما ظهر إلا بصورته. فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادم الإرادة. فهو يرد عليه به طلباً لسعادة المكلف[١]. فلو خدم الإرادة الإلهية مانصح وما نصح إلا بها أعني بالإرادة. فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره تعالى و ينظر في إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته، ولا[٢] يكون إلا ما يريد، ولهذا كان الأمر. فأراد الأمر فوقع، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور[٣] فلم يقع من الأمور، فسمى مخالفة ومعصية. فالرسول مبلغ: ولهذا قال شيبتني "هود" وأخواتها لما تحوي عليه من قوله ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ فشيبه "كما أمرت[٤]" فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع. ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك ما يراه. وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً. قال: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ فصرح بالحجاب، وليس المقصود[٥] إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير[٦].

٩-فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية – تقول عائشة ﵂: "أول ما بدئ به رسول الله ﷺمن[٧] الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح" تقول لإخفاء بها. وإلى هنا بلغ علمها لا غير. وكانت[٨] المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه[١] الملك، وما علمت أن رسول الله ﷺقد قال:

---

(١) معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر، وليس خادمة للإرادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي. فالرسول يرد على المكلف به أي بالأمر الإلهي طلباً لسعادته. أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلقت الإرادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون.

(٢) ن: فلا.

(٣) ا: المأمور من غير الباء. والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور: أي أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشيء المأمور به من المأمور.

(٤) "تشبيه كما أمرت": ساقطة في ن.

(٥) المعقود.

(٦) ن: ساقطة.

(٧) ا: في.

(٨) ب: فكانت.

"إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"، وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل، وإن اختلفت الأحوال. فمضي قولها[2] ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة: إنما هو منام في منام. وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يعبر، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن. فبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول أي قال:مآل[3] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم. ثم إنه ﷺكان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى[4] وغاب عن الحاضرين عنده:

فإذا سرى عنه رد. فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمى نائماً. وكذلك إذا (٣٥-ا) تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك، فدخل في صورة إنسان. فعبره[5] الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم[6] دينكم. وقد قال لهم ردواً على الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا جبريل فاعتبر[7] الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقالتين:

صدق للعين[8] في العين الحسية، وصدق في أن هذا جبريل، فإنه جبريل بلا شك.

وقال يوسف ﷺ: "إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيهم لي ساجدين": فرأى إخوته في صورة الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر. هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس

---

(١) ن: جاء الوحي على لسان الملك.

(٢) أي مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر.

(٣) ساقطة في ب.

(٤) كما يسجى الميت أي يمد عليه ثياب.

(٥) ا، ن: فعبر.

(٦) ب: ليعلمكم.

(٧) ن: واعتبر.

(٨) أي لمشاهدة العين. ب: العين.

والقمر مراداً لهم. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في[١] خزانة خياله، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: "يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً، ثم برأ أبنائه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان، وليس إلا عين الكيد، فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ أي ظاهر العداوة. ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر:

﴿هذا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ أي أظهرها في الحس بعدما كانت في صورة الخيال، فقال[٢] النبي محمد ﷺ: "الناس نيام"، فكان قول يوسف: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها. ولم يعلم (**٣٥**–ب) أنه في النوم عينه ما برح؛ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا[٣] ورأيت كأني استيقظت وأولتها بكذا. هذا مثل ذلك. فانظر[٤] كم بين إدراك محمد ﷺ وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ معناه حساً أي محسوساً، وما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطى أبداً[٥] إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له. فانظر ما أشرف علم ورثة محمد ﷺ. وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله فتقول: اعلم أن القول عليه "سوى الحق" أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس[٦]، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل. فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد[٧] هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول. ألا ترى(**٣٦**–ا) الظلال تضرب إلى.

---

(١) ن: من.

(٢) ب، ن: فقال له النبي.

(٣) ن: كذا وكذا.

(٤) ساقطة في ن.

(٥) ب: أحدا – ومن قوله "وما كان" إلى قوله "المحسوسات" ساقطة في ن.

(٦) ن: الحق.

(٧) ا: امتد.

السواد تشير[1] إلى ما فيها من الخفاء لبعد[2] المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له؟. وإن كان الشخص أبيض فظله[3] بهذه المثابة.

ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها على غير [4] ما يدركها الحس من اللونية، وليس ثم علة إلا البعد؟. وكزرقة السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحسن في الأجسام غير النيرة. وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور. غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد في الحسن صغراً[5]، فهذا تأثير آخر للبعد. فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين[6] مرة، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلاً. فهذا أثر البعد أيضاً. فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق. فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول[7] لنا من وجه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي يكون فيه بالقوة. يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ وهو اسمه النور الذي قلناه، (٣٦-ب) و يشهد له[8] الحس: فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور. ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾:

وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله[9]. فهو هو لا غيره. فكل ما

(١) ب: وتشير.

(٢) ب: البعد.

(٣) ب: فظل.

(٤) ب: ساقطة.

(٥) ب: صغيراً.

(٦) ا: وستون: ب: مائة وستين وربعها وثمن مرة.

(٧) ب: ومجهول.

(٨) ب، ن: لها.

(٩) ب: + وإليه يرجع، وإليه يرجع الأمر كله.

ندركه[١] فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحق هو[٢] وجوده، ومن حيث اختلاف الصور[٣] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[٤] اسم سوى الحق. فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ فأعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوي وغير وما شاكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء؛ فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير وصافٍ وأصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج[٥] يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له. ولكن هكذا تراه. ضرب (٣٧-١) مثال لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[٦] مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه: وغيره من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. وإذا كان الأمر على ما قررناه[٧] فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله[٨] خاصة من حيث ذاته

---

(١) ا: تدركه بالتاء.

(٢) ن: فهو.

(٣) ب: صور.

(٤) ب: و، وفي الجملة تقديم وتأخير في ا.

(٥) ب: بالزجاج. ن فالزجاج.

(٦) ن: لكثرة.

(٧) أ: قدرناه بالدال.

(٨) أ: + تعالى.

وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولات: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم[1] به عن هذا الاسم الآخر ويتميز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر.؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر (٣٧ – ب) وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا[2] كانت غنية عن العالمين[3] فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق[4] ذلك[5] أثرها. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ من حيث عينه: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ من حيث هويته ونحن، ﴿ولَمْ يُولَدْ﴾ كذلك، ﴿ولَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ كذلك. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا. وما للحق نسب إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت. فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ – أ) الأحد[6]، فاعلم ذلك. فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال[7] إلا دلائل لك[8] عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، وحتى تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن

---

[1] ن: هذا الاسم.

[2] ساقط في ن.

[3] ساقط في ن.

[4] ن: محقق، صيغة اسم الفاعل.

[5] ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى. يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجي.

[6] أ: الواحد، صححت الأحد في الهامش.

[7] ب، ن عن الشمال واليمين.

[8] ب: ساقطة.

الناس والغناء عن العالمين، واتصف العالم بالغناء أي بغناه بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به. فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق: ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية. والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو[1] الله لا غيره، ولذلك قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ واللَّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾. ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره[2]. فهو هويتنا لا هويتنا، وقد مهدنا لك السبيل فانظر[3].

١٠- فص حكمة أحدية في كلمة هودية

إن لله الصــــــــراط المســــــــتقيم	ظــــاهر غـــير خفـــي في العمـــــوم
في صـــــــغير وكبــــــير عينــــــه	وجهـــــــول بأمـــــور وعلـــــــيم
ولهـــــــذا وســـــــعت رحمتـــــه	كـــل شـــيء مـــن حقـــير وعظـــيم

﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم. فهو[4] غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون. فكما كان[5] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة. وكل ما سوى الحق دابة فإنه ذو روح. وما ثم من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره. فهو يدب بحكم التبعية للذي[6] هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه.

إذا دان لــــــــــك الحـــــــــق	فقـــــــد دان لـــــــك الحـــــــق
وإن دان لـــــــــــك الحـــــــــق	فقـــــــد لا يتبـــــــع الخلـــــــق
فحقـــــــق قولنـــــــا فيـــــــه	فقـــــــولي كلـــــــه الحـــــــق
فمـــــــا في الكـــــــون موجـــــــود	تـــــــراه مالـــــــه نطـــــــق

---

[1] المراد بالضمير "هو" كل اسم مفتقر إليه العالم.

[2] أ: لا غير.

[3] أ: ساقطة.

[4] ب: فهم.

[5] أ: + أن.

[6] ب، ن الذي.

ومـــا خلـــق تـــراه العــــين إلا عينـــــــــــه حـــــــــق
ولكـــــــن مــــــودع فيـــــــه لهــــــذا صـــــوره حـــــــق[١]

اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله[٢] مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة. فإن الله تعالى يقول[٣]: "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله (٣٩ –أ) التي[٤] يسعى بها. فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة والجوارح مختلفة. ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه. وهذه الحكمة من علم الأرجل وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: ﴿ومِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾. فإن الطريق الذي هو الصراط[٥] هو للسلوك[٦] عليه والمشي فيه، والسعي لا يكون إلا بالأرجل. فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم[٧] الأذواق. "فيسوق المجرمين" وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها؛ فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم – وهو[٨] عين الأهواء التي كانوا عليها – إلى جهنم، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه.

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون. فما أعطاهم هذا المقام (٣٩ – ب) الذوقي اللذيذ من جهة المنة، وإنما أخذوه[٩] بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد من له

---

[١] أ: صورة. وصوره جمع صورة، وحق جمع حقة وهي الوعاء من الخشب.
[٢] أ: + تعالى.
[٣] ب: ساقطة.
[٤] أ: الذي.
[٥] أ: السراط.
[٦] ن: المسلوك عليه.
[٧] ن: علم.
[٨] ب: وهي.
[٩] ن: أخذوا.

هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب. ﴿ونَحْنُ أَقْرَبُ إلَيْهِ مِنكُمْ ولَكِن لاَّ تُبْصِرُونَ﴾: وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء "فبصره حديد". وما خص ميتاً من ميت أي ما خص سعيداً في القرب[١] من شقي. ﴿ونَحْنُ أَقْرَبُ إلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ﴾ وما خص إنساناً من إنسان. فالقرب الإلهي من العبد لإخفاء به في الإخبار الإلهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى. فهو[٢] حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود. وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود. فهم بمنزلة الماء الملح[٣] الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه. فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها[٤] ويعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم[٥]. ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين[٦] الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة. فهذا علم خاص يأتي (٤٠ – ا) من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السفل من الشخص، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق. فمن عرف أن[٧] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين الوجود[٨] والسالك والمسافر. فلا عالم إلا هو فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت. وهو[٩] لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمه حق: فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة: ألا ترى عادا قوم هود كيف ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به، فأضرب[١٠] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم

---

(١) ا: الغرف ثم أصلحت في الهامش القرب ن، ب: العرف بالعين.

(٢) ب: وهو.

(٣) ا: المالح.

(٤) ساقط في ن. أما ب فلا يسقط فيه إلا كلمة فهي.

(٥) ساقط في ن. أما ب فلا يسقط فيه إلا كلمة فهي.

(٦) ب: غير.

(٧) ساقطة في ن.

(٨) ساقطة في ن.

(٩) ب: فهو.

(١٠) ب: واضرب.

وأعلى في القرب، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾: فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة(١) فإن بهذه(٢) الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف. فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخليوه فدمرت كل شيء بأمر ربها، فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم" وهي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقية. فزالت حقية(٣) هذه النسبة الخاصة وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ – ب). وقد ورد النص الإلهي بهذا(٤) كله، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة؛ ومن غيرته "حرم الفواحش" وليس الفحش إلا ما ظهر. وأما فحض ما بطن فهو لمن ظهر له. فلما حرم الفواحش أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنه عين الأشياء، فسترها(٥) بالغيرة وهو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء. فما كل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول(٦). واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين في مشهد أقمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم، ورأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها. ودليلي(٧) على كشفه لها قوله: ﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تممها الجامع للكل محمد ﷺ بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من

---

(١) ن: الراحة لهم.

(٢) أ: بهذا.

(٣) أ: حقيقة.

(٤) ب: بهذه.

(٥) أ: فيسترها.

(٦) ب: والفضول.

(٧) أ، ب: ودليل.

الحواس. فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد. فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الكَافِرُونَ﴾ فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسدا منهم ونفاسة (٤١ – ا) وظلماً. وما رأينا قط من[1] عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه.

أوله[2] العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء. فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق. ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد. ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[3] الدنيا فهذا تحديد. ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا. ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد. وقوله ليس كمثله شيء حد أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة. ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[4] عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيد تقييد[5]، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه؛ وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود[6]. فما يحد شيء إلا وهو حد الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود، ﴿وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ بذاته؛ ﴿ولا يَئُودُهُ﴾ حفظ شيء. فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته[7]. ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود. فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

فهـــــو الكـــــون كلــــــه وهـــــو الواحـــــد الــــــذي

---

[1] ب: فيما من.

[2] ب. أولها.

[3] ب: سماء.

[4] ب: ليس هو عين.

[5] تقيد.

[6] ن: بكل حد محدود.

[7] أي حفظه لصورته عن أن يوجد الشيء على خلاف صورته. وقد ذكر جامي "عن" صراحة في النص الذي شرحه جـ ١ ص ٧٨ فقرأ "عن أن يوجد الخ".

قـــــــام كـــــــوني بكونـــــــه	ولـــــــذا قلـــــــت يغتـــــــذي
فوجـــــــودي غـــــــذاؤه	وبـــــــه نحـــــــن نحتـــــــذي (٤١ ب)
فبـــــــه منـــــــه إن نظـــــــر	ت بوجـــــــه تعـــــــوذي

ولهذا الكرب تنفس، فنسب النفس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها إذ هو الباطن، وهو الأول إذ كان ولا هي، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها. فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول، ﴿وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ لأنه بنفسه عليم. فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي للعالم فانتسبوا إليه تعالى فقال: "اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي" أي آخذ[١] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلي. أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع. وقد[٢] يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد. فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواالأَلْبَابِ﴾ وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجداً كذلك لا يماثل أجير عبداً. وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ – ١) فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب. ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

فـــــلا تنظـــــر العـــــين إلا إليـــــه	ولا يقـــــع الحكـــــم إلا عليـــــه
فـــــنحن لـــــه وبـــــه في يديـــــه	وفي كـــــل حـــــال فـــــإنا لديـــــه

لهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف. فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه[٣] فذلك غير العارف. ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين

[١] ب: أنا آخذ.

[٢] قد ساقطة في ب.

[٣] ساقطة في ن.

نفسه[1] فذلك الجاهل. وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له[2] الحق فيها عرفه وأقر به، وإن تجلى له[3] في غيرها أنكره[4] وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه. فلا يعتقد إلها إلا بما جعل في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها. فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة. وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك. فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولي لصور[5] المعتقدات كلها فإن الله[6] تعالى أوسع وأعظم من[7] أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللَّهِ﴾ وما ذكر أيناً من أين. وذكر أن ثم[8] وجه الله، ووجه الشيء حقيقته. فنبه بذلك قلوب العارفين[9] لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ — ب) لا يدري العبد في أي نفس يقبض، فقد يقبض[10] في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور. ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته[11] حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللَّهِ﴾. فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله. ولكن[12] لا تقل هو هنا[13] فقط، بل قف عندما ادركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام[14] والزم الأدب في عدم حصر الوجه في

---

[1] ساقط في ن.

[2] ساقط في ب.

[3] ساقط في ب.

[4] أ: نكره.

[5] أ: الصور.

[6] أ، ن: الإله.

[7] ساقطة في المخطوطات الثلاث.

[8] ب: ثمة.

[9] أ، ب: العالمين.

[10] ن: "فقد يقبض" ساقطة.

[11] ب: قلبه.

[12] ساقطة في ن.

[13] ا: هذا.

[14] ساقطة في ب.

تلك الأينية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب ماجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وإن شقى زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[1] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[2] وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل[3] زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان والله أعلم[4].

١١- فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

مــــــن الآيات آيات الركائــــــب ... وذلــــك لاخـــتلاف في المــــذاهب

(٤٣ –أ) فمـــنهم قـــائمون[5] بهـــا بحـــق ... ومـــنهم قـــاطعون بهـــا السباســـب

فأمـــا القـــائمون فأهـــل عـــين ... وأمـــا القـــاطعون هـــم الجنائـــب[6]

وكـــل مـــنهم يأتيـــه منـــه ... فتـــوح غيوبـــه مـــن كـــل جانـــب

اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول[7] الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ وهذه[8] ذات[9] ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما

---

[1] ب: ليجدونه.

[2] ن: في.

[3] أ: مستقبل.

[4] "والله أعلم" ساقطة في ب، ن.

[5] ن: نائمون.

[6] ن الحبايب. ا: وأن القاطعين هم الحباحب. والحبحبة جري الماء قليلاً كالحبحب والضعف وسوق الإبل. ومن معاني الحبحب أيضاً الجمل الضئيل. والحباحب السريعة الخفيفة جمع حبحاب (الفيروزبادي).

[7] ن: أقل.

[8] ن: فهذه.

[9] ساقطة في ب.

كان ذلك الشيء. ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل[١] ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه. فلولا أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكون. فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه. فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق، والذي للحق فيه أمره خاصة. وكذلك[٢] أخبر عن نفسه في قوله ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله. وهذا هو المعقول في نفس الأمر.

(٤٣ – ب) كما يقول الآمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد. فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة[٣] من الجانبين، من جانب الحق ومن جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة: فلابد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص، وحينئذ ينتج لابد من ذلك، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوي[٤] على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لتربط إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما[٥]. فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي به يصح[٦] التثليث. والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها، وحينئذ يصدق؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة. وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله[٧]، أو إضافة التكوين

---

(١) ب: فتقابلت.

(٢) ب: وكذا.

(٣) ب: أي ثلاثة.

(٤) ن: تحتوي.

(٥) ا: فيها.

(٦) ب: فتح.

(٧) ا: + تعالى

الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً. والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذي قيل له كن. ومثاله إذا أردنا[1] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فمعنا[2] الحادث والسبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين. والثالث قولنا العالم، فأنتج أن العالم له سبب. وظهر[3] في النتيجة ما ذكر[4] في المقدمة الواحدة وهو السبب. فالوجه الخاص[5] هو تكرار الحادث، والشرط الخاص[6] عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب، وهو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم.

فنحكم[7] على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه، فتصدق النتيجة. فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث[8] (٤٤ — ١) في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة. فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب، فأنتج صدقاً وهو الصيحة التي أهلكهم الله[9] بها فأصبحوا في ديارهم جاثمين. فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت. فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمي ذلك الظهور هلاكاً؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار[10] وجوه السعداء في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ من السفور وهو الظهور، كما كان[11] الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح. ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ﴿ضَاحِكَةٌ﴾، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه، فهي

---

(١) ب: أردناه

(٢) ب: فمعناه.

(٣) ن: فنظر.

(٤) ب: ما ذكره.

(٥) ب: الخالص.

(٦) ب: الخالص.

(٧) ا: فنحكم به. ب، ن: فيحكم.

(٨) أي هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ.

(٩) ساقطة في ب، ن.

(١٠) ساقطة في ا، ن.

(١١) ب: أن.

في[1] السعداء احمرار الوجنات.

ثم جعل فير موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى ﴿مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ وهو ما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء. ولهذا قال في الفريقين بالبشرى، أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا. فقال في حق السعداء

﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ ورِضْوَانٍ﴾ وقال في حق الأشقياء ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام. فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلا حكم ما استقر (٤٤– ب) في بواطهم من المفهوم. فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم. فلله الحجة البالغة. فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له[2] أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه. وأعني بالخير ما يوافق[3] غرضه ويلائم طبعه ومزاجه، وأعني بالشر ما[4] لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا[5] مزاجه. ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: يداك أو كتاوفوك نفخ. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

١٢- فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

اعلم أن القلب –أعني قلب العارف بالله– هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق ﷻ ورحمته لا تسعه: هذا لسان العموم[6] من باب الإشارة، فإن[7] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه. وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله[8] وصف نفسه بالنفس وهو من

---

[1] ن: من.

[2] ساقطة في ن.

[3] ساقطة في أ

[4] ساقطة في أ

[5] ن: + ولا يلائم.

[6] ن: عموم.

[7] ب: في أن.

[8] أ: + تعالى.

التنفيس: وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس[1] إلا هو، وأنها طالبة ما تعطيه من[2] الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم. فالألوهية[3] تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو[4] تقديراً. والحق من حيث ذاته غني عن العالمين. والربوبية ما لها هذا الحكم. فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف[5] إلا عين هذه الذات. (٤٥– ١) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به[6] نفسه من الشفقة على عباده. فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية[7] بحقيقتها وجميع الأسماء[8]الإلهية. فيثبت[9] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة. هذا مضى[10]، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه. ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره. وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي "لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به". وقال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً. وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور[11] فبالضرورة[12] يتسعالقلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي، فإنه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من

---

[1] "ليس": أي. ليس ذلك المسمى. ب: "ليست"، أي الأسماء.

[2] "من" كانت موجودة في ب ثم كشطت.

[3] أ: الألوهة.

[4] "أو" ساقطة من ن.

[5] ب، ن: الاتصاف بالتاء، ولكن جامي يقرأها ويشرحها الانصاف بالنون جامي جـ ٢ ص ١٠٣).

[6] أ: به الحق.

[7] ن: ساقطة.

[8] ب: ساقطة.

[9] ب، ن: فثبت.

[10] أ: معنى.

[11] ب: الصورة.

[12] ب: ساقطة.

الاستدارة إن كان الفص[١] مستديراً (٤٥- ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثل لا غير[٢]. وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد. وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له[٣] فيها الحق. وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين. تجلي غيب وتجلي شهادة؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه "هو". فلا يزال "هو" له دائماً أبداً فإذا حصل له- أعني للقلب[٤]- هذا الاستعداد، تجلى[٥] له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه[٦]. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة[٧]، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقدة في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي. ولا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به[٨] (٤٦- ١) في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور[٩] التجلي ما لها نهاية تقف عندها. وكذلك العلم بالله[١٠] ما له غاية في العارف[١١] يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به. ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا[١٢]﴾، رَّبِّ

---

[١] ب: ساقطة.

[٢] ب: لا غيره

[٣] ساقطة في ب.

[٤] أ: القلب.

[٥] ب: وتجلي.

[٦] ب: ذكرنا.

[٧] ن: معتقد.

[٨] ب، ن: له.

[٩] أ، ب: سورة.

[١٠] أ: + تعالى.

[١١] أ، ب: العارفين.

[١٢] مذكورة مرة واحدة في ب ومرتين في ن وثلاث مرات في أ.

زِدْنِي عِلْمًا﴾﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. فالأمر لا يتناهى من الطرفين. هذا إذا قلت حق وخلق؛ فإذا نظرت في قوله[١] "كنت رجله التي[٢] يسعى بها ويده التي[٣] يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به" إلى غير ذلك من القوى، ومحلها[٤] الذي هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة من[٥] قبل ذلك التجلي؛ فهو المتجلي والمتجلي له. فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى.

فمـــــن ثم ومــــا ثمـــــه	وعـــــين ثم هـــــو ثمـــــه
فمــــن قــــد عمــــه خصــــه	ومــــن قــــد خصــــه عمــــه
فمــــا عــــين ســــوى عــــين	فنــــور عينــــه ظلمــــه
فمــــن ينقــــل عــــن هــــذا	يجــــد في نفســــه غمــــه (٤٦ – ب)
ومــــا يعــــرف مــــا قلنــــا[٦]	ســــوى عبــــد لــــه همــــه

"إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين. فإن إله[٧] المعتقد ماله حكم في إله المعتقد الآخر: فصاحب الاعتقاد يذب عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك في اعتقاده لا ينصره، فلهذه لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا[٨] المنازع ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فما لهم من ناصرين، فنفي الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته؛ والمنصور المجموع، والناصر المجموع. فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر. فأهل المعروف في

---

[١] أ: + تعالى.
[٢] أ: الذي في الحالتين.
[٣] أ: الذي في الحالتين.
[٤] ب: ومحالها التي. ن: ومجلى لها.
[٥] أ، ن: قلناه.
[٦] ب: الإله في الحالتين.
[٧] ب: الإله في الحالتين.
[٨] أ، ن: ولا.

الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. فلهذه قال "لمن كان له قلب" فعلم تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال. فمن نفسه عرف نفسه[1]، وليست نفسه بغير لهوية الحق، ولا شيء من الكون مما هو كائن[2] ويكون بغير لهوية الحق، بل هو عين الهوية، فهو العارف (٤٧ – ا).

والعالم المقر في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم، وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى. هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع، فهو قوله "لمن كان له قلب" يتنوع في تقليبه. وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لما وردت به الأخبار[3] الإلهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد[4] ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه السلام في الإحسان "أن تعبد الله كأنك تراه"، والله في قبلة المصلي، فلذلك[5] هو شهيد. ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ألقى السمع، فإن هذا الذي ألقى السمع لابد أن يكون شهيداً لما ذكرناه. ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلاء[6] هم الذين قال الله فيهم ﴿إِذْ[7] تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ والرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم. فحقق يا ولي[8] ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية. وأما اختصاصها بشعيب، لما فيها من التشعب، أي شعبها لا تنحصر، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ – ب) فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده؛ وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، وهو قوله ﴿وبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾. فأكثرها في

---

[1] ن: فمن عرف نفسه عرف ربه.

[2] أ، ن: ساقطة.

[3] ا: الإخبارات.

[4] ن: وهو شهيد.

[5] ن: فذلك.

[6] في المخطوطات الثلاثة فهؤلئك.

[7] ن: إن.

[8] ا: صححت إلى كلمة تشبه تأويل.

الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي[١] إذا مات على غير توبة. فإذا مات وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب، وجد الله غفوراً رحيماً، فبدا له من الله ما لم يحتسبه. وأما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده[٢] لأنه[٣] لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية ﴿وبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ﴾ في هويته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ فيها قبل كشف الغطاء. وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أقدناهم في هذه المسألة بما لم يكن عندهم. ومن أعجب الأمور[٤] أنه (٤٨ – ا) في الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطاقة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾. وليس هو[٥] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارف أنهما شبيهان، غيران[٦] ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين. فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولي تؤخذ[٧] في حد كل صورة، وهي[٨] مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو[٩] هيولاها. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته. ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين[١٠] في

---

[١] ن: المعاصي.

[٢] "خلاف معتقده" ساقطة في أ، ن، مذكورة في ب وقد أثبتها بالي والقيصري في شرحيهما.

[٣] الضمير عائد على التجلي.

[٤] ب، ن: الأمر – والضمير في أنه عائد على الإنسان.

[٥] ن: هذا بدلاً من هو – والمراد بهو الحجاب، أي ليس هذا الحجاب عين ذلك.

[٦] غيران: خبر إن، وأن في قوله أنهما شبيهان واسمها وخبرها مفعول للعارف أي الذي يعرف أنهما شبيهان. وقد تؤول الجملة بمعنى أن الشبهين غيران من حيث أنهما شبيهان لأن المشابهة تقتضي التغاير.

[٧] أ: يوجد، ب: توجد.

[٨] "هي" ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة في جميع الشروح التي بين يدي.

[٩] ب، ن: وهو.

[١٠] ب: والمتكلفين وهو تحريف.

كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم. لا جرم أنهم من ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾. فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ – ب) فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس "في خلق جديد" في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم، ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس. لكن قد[1] عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحسبانية[2] في العالم كله. وجهلهم أهل النظر بأجمعهم. ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور[3] ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر. وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل[4] في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين. ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه[5] الأعراض، وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم[6] بنفسه. ومن[7] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه. فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه[8] كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي[9] وقبوله للأعراض (٤٩ – أ) حد له ذاتي. ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه: وهو ذاتي للجوهر. والتحيز عرض لا يكون إلا في متحيز، فلا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين

---

[1] ا: ساقطة.

[2] الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح القاشاني) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصري الذي يقرأ "الجسمانية" (من الجسم) بدلاً من الحسبانية.

[3] أ: الصورة.

[4] ب: تبدل.

[5] أ، ن: كون.

[6] أ: القائمة – ولكن في المخطوطين الآخرين وجميع الفروع: "القائم" بكسر الميم على أنها صفة للجوهر.

[7] الواو ساقطة في أ.

[8] "من يقوم بنفسه" ساقطة في ب.

[9] الذاتي صفة للتحيز – وقبوله أي الجوهر القائم بنفسه الذي هو الجسم.

المحدود وهويته، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين[1] وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه. ولا يشعرون لما هم عليه، وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد. وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله[2] يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم.

١٣- فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

الملك الشدة والمليك الشديد: يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه. قال قيس بن الحطيم[3] يصف طعنة:

ملكت بها كفي فانهرت فتقها ... يرى قائم من دونها ما وراءها

أي شددت بها كفي يعني الطعنة. فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾. فقال رسول الله ﷺ (٤٩ – ب) يرحم الله أخي لوطاً: لقد كان يأوي إلى ركن شديد. فنبه ﷺ أنه كان مع الله مع كونه شديداً. والذي قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد: والمقاومة بقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ وهي الهمة هنا من البشر خاصة. فقال رسول الله ﷺ فمن ذلك الوقت – يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام ﴿أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾. ما بعث نبي[4] بعد ذلك إلا في منعة من قومه، فكان يحميه قبيلة[5] كأبي طالب مع رسول الله ﷺ. فقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول ﴿الله[6] الَّذِي[7] خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾ بالإصالة؛ ثم جعل من بعد ضعف قوة". فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية؛ ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ فالجعل تعلق بالشيبة، وأما

[1] "يبقى زمانين" ساقطة في ن.

[2] أ: + تعالى.

[3] ب: حطيم.

[4] أ: ما بعث الله نبياً.

[5] ب: تحميه قبيلته.

[6] ساقطة في أ.

[7] ساقطة في ب.

الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله[١] خلقكم من ضعف، فرده[٢] لما خلقه منه كما قال ﴿مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ العُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾. فذكر أنه رد إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف. وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه في النقص (٥٠ – ا) والضعف. فلهذا[٣] قال ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ مع كون ذلك يطب همة مؤثرة. فإن قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الأتباع، والرسل أولى بها؟ قلنا صدقت: ولكن نقصك علم آخر، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً. فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، وذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحققه[٤] بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي، والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه: فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك. وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه. فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى[٥] حقيقته ولا أخل بطريقته. فتسميه ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره[٦] الحجاب الذي على أعين الناس كما قال الله[٧] فيهم ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ: يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾: وهو من المقلوب فإنه من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ أي في غلاف وهو الكن الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه. فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم (٥٠ – ب) قال الشيخ أبو عبد الله بن قايد[٨] للشيخ أبي السعود بن الشبل[٩] لم لا تتصرف؟ فقال[١٠] أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء: يريد قوله تعالى آمراً ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾ فالوكيل هو المتصرف ولاسيما وقد سمع الله تعالى يقول ﴿وأَنفِقُوا مِمَّا

---

[١] أ: + تعالى.

[٢] ن: فرد.

[٣] أ: فلذا – ب. فلذلك.

[٤] ن: بتحققه بالباء.

[٥] ب: أصلحت في الهامش: فما تعدى المنازع.

[٦] ب: أظهر.

[٧] أ: + تعالى.

[٨] أ: قايد بدون نقط الحرب الحرف الأول. ب: أبو عبد الله محمد بن فايد بالفاء – ن: أبو عبد الله ابن فايد. جميع الشروح: ابن قائد بالقاف أو ابن القائد.

[٩] ب: ابن الشبلي.

[١٠] أ: قال.

جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾. فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي[(١)] بيده ليس له وأنه مستخلف فيه. ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه: اجعلني واتخذني وكيلاً فيه، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه وكيلاً[(٢)]. فكيف يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع[(٣)] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية. فيظهر العارف[(٤)] التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق[(٥)] ﷺ قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء: ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا؟ وكذلك كان مع كون أبي مدين ﷺ كان عنده ذلك المقام وغيره: ونحن أتم في مقام الضعف والعجز (٥١ – أ) منه. ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضاً. وقال ﷺ في هذا المقام عن أمر الله له بذلك ﴿مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي ولابِكُمْ إنْ أَتَّبِعُ إلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾. فالرسول بحكم ما يوحي إليه به[(٦)] ما عنده غير ذلك. فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم[(٧)] تصرف: وإن منع امتنع؛ وإن خير اختار ترك[(٨)] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة. قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفاً. هذا لسان إذلال[(٩)]. وأما نحن فما تركناه تظرفاً – وهو تركه إيثاراً – وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار. ولا نشك[(١٠)] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله. والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن الرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن

---

(١) أ: ساقطة.

(٢) ب: واتخذه.

(٣) ن: لا تتسع.

(٤) ب: فتظهر للعارف.

(٥) ن: عبد الرازق.

(٦) ساقطة في ن.

(٧) ب: فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم.

(٨) ن: وترك.

(٩) إدلال بالدال من الدلال. ب: إذلال بالذال أي عبودية.

(١٠) أ: شك.

في ذلك هلاكهم: فيبقى عليهم. وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١ – ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلواً وحسداً: ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام. فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من[١] أنار الله قلبه بنور الإيمان: ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا[٢] ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ولَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾. ولو كان للهمة أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا[٣] أقوى همة منه، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها: ولذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ، وقال ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ولَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾. وزاد في سورة القصص ﴿وهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت[٤] أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال ﴿وهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. (٥٢ – أ) فلما قال مثل هذا قال أيضاً ﴿مَا يُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَيَّ﴾ لأن قولي على حد علمي في خلقي؛ ﴿ومَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون. ولذلك[٥] قال ﴿ولَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا[٦] نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول. فلنا[٧] القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكـــل منـــا ومـــنهم   والأخـــذ عنـــا وعـــنهم

---

[١] ب: من قد.

[٢] أ، ن: وإلا فلا.

[٣] "لا" ساقطة في ب، ن.

[٤] ب: وأثبت.

[٥] أ: وكذلك.

[٦] ساقطة في ب.

[٧] في المخطوطات الثلاثة: قلنا، بالقاف، ولكن لابد أن تكون قلنا بدليل قوله: ولهم.

إن لا يكونــــــــــــون منــــــــــا فـــــــنحن لا شـــــــك مـــــــنهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في[1] الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقـــــــد بان لـــــــك الســــــــر وقـــــــد اتضـــــــح الأمــــــــر

وقـــــــــد أدرج في الشـــــــــفع الـــــذي[2] قيـــــل هـــــو الـــــوتر

١٤- فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية

اعلم أن القضاء حكم الله[3] في الأشياء، وحكم الله[4] في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ – ب) مما هي عليه في نفسها. والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. وهذا هو عين سر[5] القدر ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ[6] أَوْ أَلْقَى[7] السَّمْعَ وهُوَ شَهِيدٌ﴾. ﴿فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه: كان الحاكم من كان. فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جهل إلا[8] لشدة ظهوره، فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح. واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم– من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون– على مراتب ما هي عليه أممهم. فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لا زائد ولا ناقص. والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله تعالى ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو قوله ﴿ولَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾. وقال تعالى في حق الخلق ﴿واللَّهُ فَضَّلَ (٥٣– ١) بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾. والرزق منه

---

[1] أ، ن: من.

[2] نائب فاعل لأدرج.

[3] أ: + تعالى في الحالتين.

[4] أ: + تعالى في الحالتين.

[5] ن: مسمى.

[6] أ: قلبا.

[7] أ: وألقى.

[8] ساقطة في ن.

ما هو روحاني كالعلوم، وحسي كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم، وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق: فإن الله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء[1] إلا ما علم فحكم به. وما علم –كما قلناه[2] – إلا بما أعطاه المعلوم[3]. فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر[4]. فسر القدر من أجل العلوم، وما[5] يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم[6] به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً. فهو يعطي النقيضين. وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا[7] ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية. فحقيقته تحكم في الوجود[8] المطلق والوجود[9] المقيد، لا يمكن أن شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي. ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور على ما هي عليه. والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا[10] في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣– ب) والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها. فلما كان مطلب العزيز على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان[11] لا يقع عليه عتب[12] في ذلك. والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وأما عندنا فصورته عليه

---

[1] أ: + تعالى.

[2] وما يشاء" ساقطة في ن.

[3]"ب: قلنا.

[4]ب: +من نفسه.

[5] أ: تتبع القدر.

[6] ب: ومالا.

[7] ب: للعلم.

[8] ب: وبالرضا.

[9]ب، ن: الموجود في الحالتين.

[10]ساقطة في ب.

[11]أ: ما كان– ن: كان ما.

[12]ب: العتب.

السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في[1] قوله ﴿رَبِّ[2] أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾. ويقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ فقال له ﴿وانظُرْ[3] إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية. فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أعطى ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[4] الأول، أعني مفاتح[5] الغيب التي لا يعلمها إلا هو. وقد يطلع الله من شاء[6] من عباده على بعض الأمور من ذلك.

واعلم أنها[7] لا تسمى مفاتح[8] إلا في حال الفتح، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ – ا) ولا ذوق لغير الله[9] في ذلك. فلا يقع فيها تجل ولا كشف، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله[10] خاصة، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد. فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور، وما يقتضي ذلك إلا من له الوجود المطلق. فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق. وأما ما رويناه مما أوحى الله[11] به إليه لئن لم تنته لأمحون[12] اسمك من ديوان النبوة، أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الأمور على التجلي، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت،

---

[1] ساقطة في أ، ن.

[2] ساقطة في أ، ن.

[3] أ: انظر.

[4] ن: المفاتيح.

[5] ن: مفاتيح.

[6] ن: يطالع الله من يشاء.

[7] أ، ن: أنه

[8] ب: بالمفاتيح – ن: مفاتيح.

[9] أ: + تعالى في الحالتين.

[10] أ: + تعالى في الحالتين.

[11] أ: + تعالى.

[12] أ: لأمحن.

فإذا[١] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه: ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقك، ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾. فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي. وهذه (٥٤ – ب) عناية من الله بالعزيز عليه السلام علم ذلك من علمه وجهله من جهله.

واعلم أن الولاية هي الفلك[٢] المحيط العام، ولهذا لم تنقطع؛ ولهذا الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة[٣]. وفي محمد ﷺ قد انقطعت، فلا نبي بعده: يعني مشرعاً أو مشرعاً له، ولا رسول وهو المشرع. وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة. فلا ينطلق عليها اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألا يشارك سيده – وهو الله[٤] – في اسم؛ والله[٥] لم يتسم[٦] بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال ﴿اللَّهُ[٧] وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾: وقال ﴿هُوَ الوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾. وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة. فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة: إلا أن الله لطف[٨] بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال "العلماء ورثة الأنبياء". وما ثم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه. فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي[٩] وعارف، ولهذا، مقامه (٥٥ – ب) من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع. فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي

---

[١] أ: فما لم.

[٢] ب: الملك.

[٣] ب: المنقطعة.

[٤] أ: + تعالى.

[٥] أ: + تعالى.

[٦] ب: لم يسم – أ: لا يتسمى.

[٧] ن: ساقطة.

[٨] ب: لطيف لطف – ن: لطيف بعباده.

[٩] الواو ساقطة في ب.

والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد: وهو أن الرسول عليه السلام – من حيث هو ولي – أتم من حيث هو نبي رسول[١] ؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه[٢] ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً[٣] له فافهم. فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم. ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمراً ﴿وقُل[٤] رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي. وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم. والولي اسم باق لله تعالى؛ فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً. فقوله للعزيز لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لأمحون[٥] اسمك من (٥٥ – ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول، وتبقى له ولايته. إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص من رتبة في[٦] الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب. فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة. ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد. فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص. ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن[٧] حصوله محال.فإذا اقترنت هذه الأحوال عن من اقترنت عنده[٨] وتقررت عنده، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله "لأمحون[٩] اسمك من ديوان النبوة"

---

[١] ن: ورسول.
[٢] ب: ساقطة.
[٣] أ: تابع.
[٤] ب، ن: قل من غير الواو.
[٥] أ: لأمحن.
[٦] أ: ساقطة.
[٧] ب: ساقطة.
[٨] أ: ساقطة.
[٩] أ: لأمحن.

الوعد، وصار خبراً يدل على[1] علو رتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست لمحل لشرع[2] يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ – أ) دخول الناس فيهما. وإنما قيدناه بالدخول في الدارين – الجنة والنار – لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم. ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان[3] من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً. ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده. وكذلك قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ ﴿ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ وهذا[4] تكليف وتشريع. فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع، وهم الذين قال الله[5] فيهم ﴿ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ﴾ كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره. فهذا قدر ما يبقى[6] من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، فلهذا قيدناه. والحمد لله[7].

١٥- فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

(٥٦ –ب) عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين ... في صورة البشر الموجود من طين
تكون الروح في ذات مطهرة ... من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته ... فيها فزاد على ألف بتعيين
روح من الله لا من غيره فلذا ... أحيا الموات وأنشأ الطير من طين

---

[1] ب: ساقطة.
[2] أ: الشرع.
[3] ب: فكان.
[4] ب: فهذا.
[5] أ: + تعالى.
[6] أ: بقى.
[7] أ: "الحمد لله" ساقطة.

حتى يصح له من ربه نسب | به يؤثر في العالي وفي الدون
الله طهره جسماً ونزهه | روحاً وصيره مثلاً بتكوين

اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حيي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه. ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل عليه السلام وهو الروح. وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرف أن الحياة قد سرت فيما[1] وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أي بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنما هو خوار؛ ولو أقامه صورة[2] أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش[3] واليعار[4] للشياه والصوت للإنسان، أو النطق أو الكلام. فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى[5] لا هوتاً والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح. فسمي[6] الناسوت (٥٧ – أ) روحاً بما قام له. فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليهما السلام بشراً سوياً تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز. فحصل لها حضور[7] تام مع الله وهو الروح المعنوي. فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمه. فلما قال لها ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ جئت ﴿لأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًا﴾ انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها. فنفخ فيها في ذلك الحين[8] عيسى: فكان جبريل ناقلاً كلمة الله[9] لمريم كما ينقل الرسول كلام الله[10] لأمته، وهو قوله[11] ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ورُوحٌ مِّنْهُ﴾. فسرت الشهوة في مريم: فخلق جسم عيسى من

---

[1] ن: فيها.
[2] ن: في صورة.
[3] أ: للكبش.
[4] اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) – أ: النعار بالنون.
[5] أ، ب: تسمى بالتاء.
[6] ن: يسمى.
[7] في المخطوطات الثلاثة: حضوراً تاماً – وفي جميع الشروح حضور تام.
[8] أ: الوقت.
[9] أ: + تعالى.
[10] أ: + تعالى.
[11] أ: + تعالى.

ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل، سرى[1] في رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء. فتكون جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق، وخرج على صورة البشر من أجل أمه، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد[2]. فخرج عيسى[3] يحيي الموتى لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله[4] والنفخ لعيسى؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله. فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محققاً[5] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة أمه. وكان إحياؤه أيضاً متوهماً[6] أنه منه وإنما كان لله. فجمع بحقيقته التي[7] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق: (٥٧ – ب) ينسب إليه إلا حياء بطريق التحقيق[8] من وجه وبطريق التوهم من وجه؛ فقيل فيه من طريق التحقيق ﴿يُحْيِي المَوْتَى﴾؛ وقيل فيه من طريق التوهم ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرً[9] ا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فالعامل في المجرور "يكون" لا قوله[10] "تنفخ". ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ، فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية. وكذلك ﴿أُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ﴾ وجميع ما ينسب[11] إليه وإلي بإذن الله وإذن الكناية في مثل قوله بإذني وبإذن[12] الله. فإذا تعلق المجرور "بتنفخ" فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر النافخ بإذن الله. وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الأذن، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله، فيكون العامل عند ذلك "يكون". فلولا أن في الأمر توهماً وتحققاً ما قبلت هذه الصورة هذين

---

[1] ن: بل سرى.
[2] ب: + "فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع".
[3] أ: + عليه السلام.
[4] أ: + تعالى.
[5] ن: ساقطة – أ: محقق.
[6] أ: متوهم.
[7] ب، ن: لحقيقته باللام.
[8] ب: التحقق.
[9] أ، ب: طائراً.
[10] ن، ب: ساقطة.
[11] ب، ن: نسب.
[12] ن: وإذن.
[13] ن: من.

الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك. وخرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأمته أن ﴿يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وهُمْ صَاغِرُونَ﴾ وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن لطمه، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السفل، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً. وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر. فكان عيسى يحيي الموتى بصورة (٥٨ – أ) البشر. ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها. ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان – إذ لا يخرج عن طبيعته – لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو؛ وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية، إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقى الناظر حائراً، إذ يرى الصورة بشراً بالأثر[١] الإلهي. فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية[٢] عيسى. فقال تعالى ﴿لَقَدْكَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ والكفر[٣] في تمام الكلام كله لأنه[٤] لا بقولهم هو الله، ولا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء[٥] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ – ب). فتخلي السامع أنهم نسبوا الألوهية[٦] للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا، بل جعلوا الهوية[٧] الإلهية ابتداء

---

[١] ن: والأثر إلهياً.

[٢] أ، ن: بشرة.

[٣] أ: ساقطة.

[٤] الضمير في "لأنه" عائد على الجمع بين الخطأ والكفر. فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم. وجميع الشراح عدا جامي والقيصري يسقط "لأنه" فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم – بل بشيء آخر سنذكره بعد (راجع جامي جـ ٢ ص ١٦٤ والقيصري ص ٢٥٦).

[٥] ن: حيث أحيا.

[٦] ب: الألوهة.

[٧] أ: ألوهية.

في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم[١]، لا[٢] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان[٣] النفخ من الصورة، فقد كانت ولا نفخ، فما هو النفخ من حدها الذاتي. فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو. فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[٤] لجبريل؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية، فيقول روح الله، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحق فيه متوهماً —اسم مفعول — وتارة يكون الملك فيه متوهماً؛ وتارة تكون البشرية[٥] الإنسانية[٦] فيه متوهمة: فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية. فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ — أ) فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى. وعيسى ليس كذلك، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله. فالموجودات كلها كلمة الله التي لا تنفد[٧]، فإنها عن "كن"، وكن كلمة الله. فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول "كن" فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، وبعضهم[٨] إلى الطرف الآخر، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري. وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد[٩] حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت نعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد. وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية

---

[١] المراد بالحكم هنا المحكوم عليه.

[٢] ب، ن: إلا أنهم.

[٣] أ: وإن كان.

[٤] أ: فنسبه.

[٥] ن: البشرة.

[٦] ب: الأنسية.

[٧] أ: تنفذ بالذال.

[٨] ن: وبعضهم يذهب.

[٩] أ: أبي يزيد رحمه الله تعالى، ب: أبي يزيد البسطامي.

الدائمة[١] العلية النورية التي قال الله فيها ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ فكل من أحيا[٢] نفساً ميتة بحياة علمية[٣] في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها وكانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة.

فلـــــــــولاه ولـــــــــــولانا	لمـــــا كــــان الـــــذي كـــــانا
فـــــإنا أعبــــــد حقـــــــا	وإن الله مــــــــــــــــــولانا
وإنا عينـــــــــــه فـــــــــاعلم	وإذا مـــــا قلـــــت إنســـــانا
فـــــلا تحجـــــب بإنســـــان	فقـــــد أعطـــــاك برهـــــانا
(٥٩ – ب) فكـــن حقـــا وكـــن خلقـــا	تكـــــــن بالله رحمــــــــانا
وغـــــــذ خلقـــــــه منـــــــه	تكـــــن روحـــــاً وريحـــــانا
فأعطينـــــاه مـــــا يبـــــدو	بـــــه فينـــــا وأعطـــــانا
فصـــــار الأمـــــر مقســـــوما	بإيـــــاه وإيـــــانا
فأحيـــــاه الـــــذي يـــــدري	بقلـــــبي حـــــين أحيـــــانا
فكنـــــا فيـــــه أكوامـــــا	وأعيـــــــانا وأزمــــــانا
ولـــــيس بـــــدائم فينـــــا	ولكـــــــن ذاك أحيـــــــانا

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن[٤] الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني ولابد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة. وقد عرفت أن النفس في المتنفس ما يستلزمه.

فلذلك قبل النفس الإلهي صور العالم، فهو[٥] لها كالجوهر الهيولاني؛ وليس إلا عين الطبيعة. فالعناصر[٦] صورة من صور الطبيعة[٧]. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهي الأرواح العلوية التي فوق السموات السبع. وأما أرواح السموات السبع وأعيانها

---

[١] ن الدايمة العلية – ب: الإلهية الذاتية العلية.

[٢] ب: يحيي.

[٣] ب: علمه.

[٤] أ: فلأن.

[٥] أ: فهي.

[٦] ب: ساقط.

[٧] ب: ساقط.

فهي عنصرية، فإنها من دخان[١] العناصر المتولد عنها، وما تكون[٢] عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون ومن فوقهم طبيعيون: ولهذا وصفهم الله بالاختصام – أعني الملأ الأعلى – لأن الطبيعة متقابلة، والتقابل الذي في الأسماء الإلهية (٦٠ – أ) التي هي النسب، إنما أعطاه النفس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين.؟ فلهذا أخرج العالم على صورة من أوجدهم، وليس إلا النفس الإلهي. فبما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطبيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح[٣]. وإنما يرسب لرطوبته[٤] وبرودته الطبيعية. ثم إن هذا الشخص الإنساني عجن[٥] طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً[٦]، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، ولو لم يكن[٧] إلا كونهما اثنين أعني يدين، لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما[٨] يناسبها وهي متقابلة. فجاء باليدين: ولما أوجده باليدين سماه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه. وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبى عن السجود له " ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت" على من هو مثلك – يعني عنصرياً – أم كنت من العالين" عن[٩] العنصر ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً وإن كان طبيعياً. فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق[١٠] (٦٠ – ب) من العناصر من غير مباشرة. والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي. فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف

---

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وهِيَ دُخَانٌ﴾

[٢] أ: بكون بالباء.

[٣] ن: النضج.

[٤] ب: من قوله "لرطوبته" إلى قوله "بيديه" ساقطة في ب.

[٥] أي الله.

[٦] أ: يمين.

[٧] أي الفرقان.

[٨] ن: ما كان.

[٩] ب: عنه.

[١٠] أ: تضيف "الله" في الهامش.

نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه: أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[1] عدم ظهور آثارها بظهور آثارها. فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه؛ فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد.

فالكـــــل في عـــــين الـــــنفس	كالضـــــــوء في ذات الغلـــــــس
والعلـــــــم بالبرهـــــــان في	ســـــلخ النهـــار لمــــن نعــــس
فـــــيرى الـــــذي قــــد قلتــــه	رؤيا تـــــدل علـــــى الـــــنفس
فيريحــــه مــــن كــــل غــــم	في تلاوتـــــــه "عــــــبس"
ولقـــــد تجلـــــى للــــــذي	قــــد جــــاء في طلــــب القــــبس
فــــرآه نارا وهـــــو نـــــو	ر في الملـــــوك وفي العســــس
فــــإذا فهمــــت مقــــالتي	تعلــــم بأنـــــك مبتـــــئس[2]
لـــو كـــان[3] يطلـــب غــير ذا	لـــرآه فيــــه ومــــا نكـــس

(٦١ – أ) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام "حتى نعلم" ويعلم، استفهمها عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له ﴿أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾. فلابد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، فقال: وقدم التنزيه ﴿سُبْحَانَكَ﴾ فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب ﴿مَا يَكُونُ لِي﴾من حيث أنا لنفسي دونك ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾أي ما تقتضيههويتي ولا ذاتي. ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله ﷺ عن ربه في الخبر الإلهي فقال "كنت لسانه الذي يتكلم به". فجعل هويته عين لسان المتكلم، ونسب الكلام إلى عبده. ثم تمم العبد الصالح الجوا بقوله ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ والمتكلم الحق، ولا أعلم ما فيها. فنفي العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من

---

(١) ن: عن.

(٢) ن مقتبس بالقاف.

(٣) أي موسى – يطلب غير ذا، أي غير النار.

حيث إنه قائل وذو أثر. ﴿إِنَّكَ أَنتَ﴾ فجاء بالفصل[١] والعماد تأكيداً للبيان واعتماداً عليه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله. ففرق[٢] وجمع، ووحد وكثر، ووسع وضيق ثم قال متمماً للجواب ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ فنفى أولاً[٣] مشيراً إلى أنه ما هو[٤]. ثم أوجب القول (٦١ – ب) أدباً مع المستفهم، ولو لم يفعل ذلك[٥] لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك، فقال ﴿إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني. فانظر إلى هذه التنبئة[٦] الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها؛ ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ فجاء بالاسم ﴿اللَّهَ﴾ لاختلاف العباد في العبادات واختلاف الشرائع؛ لم يخص اسماً خاصاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل. ثم قال ﴿رَبِّي ورَبَّكُمْ﴾، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر، فلذلك فصل بقوله ﴿رَبِّي ورَبَّكُمْ﴾ بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب. ﴿إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ فأثبت نفسه مأموراً وليست سوى عبوديته[٧]، إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل. ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة: فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر. فيقول الحق ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾فهو الآمر والمكلف المأمور. ويقول العبد ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ فهو الآمر والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[٨] العبد من الحق بأمره[٩]. ولهذا كان كل دعاء مجاباً[١٠] ولابد، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ – أ) ويصلي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك. فلابد من الإجابة ولو بالقصد. ثم قال ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل على نفسي معهم كما

---

[١] أي ضمير الفصل والعماد وهو "أنت".

[٢] ب: وفرق.

[٣] ن: ساقطة.

[٤] جميع الشروح: ما هو ثمة، ولكن ثمة ساقطة من المخطوطات الثلاثة.

[٥] أ، ب: كذلك.

[٦] هذه هي قراءة القيصري وقد أخذت بها (شرح القيصري من ٢٦٨). أما المخطوطات الثلاثة فتقرأها: التثنية وهي قراءة يخطئها هذا الشارح.

[٧] أ: عبودية.

[٨] بطلب: في المخطوطات الثلاثة.

[٩] أي أمر العبد.

[١٠] ن، أ: يجاب.

قال ربي ربكم. ﴿شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا[١] فيهم. ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾: أي رفعتني إليك وحجبتهم عني[٢] وحجبتني عنهم ﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ في غير مادتي، بل[٣] في موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة. فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه. وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً[٤] وأن الحق هو الحق لكونه رباً له، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب؛ وقدمهم في حق نفسه فقال ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ إيثاراً لهم في التقدم وأدباً، وأخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله ﴿الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة. ثم أعلم[٥] أن للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيداً. فقال ﴿وأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. فجاء "بكل" للعموم و"بشيء" لكونه أنكر النكرات. وجاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل[٦] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود. فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ – ب) قوم عيسى حين قال ﴿وكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾. فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره. ثم قال كلمة عيسوية ومُحَمَّدية: أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه؛ وأما كونها مُحَمَّدية فلموقعها[٧] من مُحَمَّد ﷺ بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل[٨] إلى غيرها حتى طلع الفجر. ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ و "هم" ضمير الغائب كما أن "هو" ضمير الغائب[٩].

كما قال ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بضمير الغائب، فكان[١٠] الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود

---

[١] ن: ما كانوا.
[٢] "وحجبتهم عني" ساقطة في ن.
[٣] ن: ساقطة.
[٤] ب: عبداً في الواقع.
[٥] أ: ساقطة.
[٦] أ: كل شيء.
[٧] ب: فلوقوعها.
[٨] ب: لم يعد.
[٩] ن: للغائب.
[١٠] ب: وكان.

الحاضر. فقال ﴿إن تُعَذِّبْهُمْ﴾ بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق. فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها. ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد[1] لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم[2] بحكم ما يريده[3] بهم سيدهم ولا شريك له فيهم فإنه قال "عبادك" فأفرد. والمراد بالعذاب[4] إذ لا لهم ولا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيداً. ﴿وإن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم[5] أي تجعل لهم غفراً[6] يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه. ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ[7]﴾ (٦٣ – أ) أي المنيع الحمي. وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز، والمعطي له هذا الاسم بالعزيز. فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب. وجاء بالفصل والعماد أيضاً تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ﴾ وقوله ﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾. فجاء أيضاً ﴿إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾. فكان سؤالاً من النبي عليه السلام وإلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها[8] طلباً للإجابة. فلو سمع الإجابة في أول سؤال ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في عرض عرض[9] وعين عين ﴿إن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وإن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾. فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لدعا عليهم لا لهم. فما عرض عليه إلا ما استحقوا[10] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه[11]. وقد ورد أن الحق إذا

---

[1] أ: العبد.

[2] أ: ساقطة.

[3] أ: ما يريد.

[4] أ: بالعباد.

[5] ب: بمخالفهم.

[6] ب: غفوراً.

[7] أ: العزيز الحكيم.

[8] ب: يردها.

[9] أ: عرض عليه – ن: عرض فقط.

[10] أ: يستحقوا.

[11] ن: لغيره.

أحب صوت عبده في دعائه إياه أخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك[1] جاء بالاسم الحكيم؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها[2] ولا يعدل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها. فالحكيم العليم[3] بالترتيب. فكان ﷺ بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا (٦٣ – ب) فهكذا[4] يتلو، وإلا فالسكوت أولى به. وإذا وفق الله عبداً[5] إلى النطق[6] بأمر ما فما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته، فلا يستبطئ أحد ما يتضمنه ما وفق له، وليثابر مثابرة رسول الله ﷺ على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بسمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة. فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

١٦- فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

"إنه" يعني الكتاب "من سليمان؛ وإنه" أي مضمون الكتاب "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ". فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه. وكيف يليق[7] ما قالوه[8] وبلقيس تقول فيه ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ أي يكرم عليها[9]. وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه. فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له. فلم يكن يحمي الكتاب عن الأحراق لحرمة[10] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام اسم الله عز وجل ولا تأخيره. (٦٤ – أ) فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب

---

[1] أ، ن: وكذلك.

[2] ب: في مواضعها.

[3] أي الذي يعلم الترتيب.

[4] ن: بها بدلاً من هكذا.

[5] ب، ن العبد.

[6] ب، ن: نطق.

[7] ب: ما يليق.

[8] ن: ما قالوا.

[9] ن: علينا.

[10] أ، ب: بحرمة. بالباء – وفي العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحمي الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أي اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره.

اللتان هما الرحمن الرحيم. فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه[1] كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة — أعني رحمة الوجوب. ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه. والعمل مقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان. وقد أخبر الحق أنه تعالى هوية كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق، والصورة للعبد، والهوية مدرجة فيه أي في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر. وسمي خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد؛ وبكونه لم يكن ثم كان. وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول. فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن. وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أوتي مُحَمَّد ﷺ ما أوتيه سليمان، وما ظهر به: فمكنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤ — ب) الذي جاء بالليل ليفتك[2] به فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله[3] خاسئاً. فلم يظهر عليه السلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان[4]. ثم قوله "ملكاً" فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكاً ما. ورأيناه قد شورك في كل جزء جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك، وبحديث[5] العفريت، أنه ما اختص إلا بالظهور. وقد يختص بالمجموع والظهور. ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت "فأمكنني الله منه" لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره[6] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يقدره الله على أخذه. فرده الله خاسئاً. فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم. وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين الذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم. فقيد رحمة الوجوب

---

[1] أ: فإنه تعالى.

[2] ب: ليضل به.

[3] أ: + تعالى.

[4] أ: + عليه السلام.

[5] بحديث من غير الواو.

[6] ب: ذكر.

(٦٥ – أ) وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى ﴿ورَحْمَتِي وسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ حتى الأسماء الإلهية، أعني حقائق النسب. فامتن عليها بنا. فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب[١] الربانية. ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه[٢] هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه. فما خرجت[٣] الرحمة عنه. فعلى من امتن وما ثم إلا هو؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. ومعناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية، وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق[٤] القدرة. وكذلك السمع[٥] والبصر الإلهي. وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض. كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به. فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل لحقائق متفرقات[٦] العالم كله[٧]؛ فلا يقدح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو، وتكون (٦٥ – ب) في عمرو[٨] أكمل وأعلم منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير[٩] الحق. فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر، وهو هو ليس غيره. فلا تعلمه هنا يا ولي وتجهله هنا، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا أن أثبته بالوجه الذي أثبت نفسه، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى؛ ﴿وهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان: وما ثم إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس، فإنها الدار[١٠] الحيوان، وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة

---

[١] ن: النسب من غير الواو.
[٢] ب: أنه هو.
[٣] ب: أخرجت.
[٤] ن: بعض تعلق.
[٥] ن: السمع الإلهي.
[٦] ب: مفترقات.
[٧] ب: ساقطة.
[٨] ب: ويكون عمرو.
[٩] ب: عين الحق.
[١٠] ن: الذات.

عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله[1] بما يدركونه من حقائق العالم. فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم. فلا تحجب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق[2] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله تعالى. ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ – أ) وهو من جملة من[3] أوجدته الرحمة: فلابد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم. هذا[4] عكس الحقائق: تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه. ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب؛ وما عملت[5] ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها، وهذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف. فلو تعين لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه[6] وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم. فكان قولها "ألقي إلي" ولم تسم من ألقاه سياسة[7] منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص مدبريها[8]؛ وبهذا استحقت التقدم[9] عليهم. وأما[10] فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف (٦٦– ب) إلى الناظر به[11] أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع

---

(١) ب: ساقطة.

(٢) ب: الحق.

(٣) أ: ما.

(٤) ن: هكذا.

(٥) ن: علمت – ب: علت.

(٦) ن: لضايقوه.

(٧) ن: بسياسة.

(٨) س: مدبرها

(٩) أ: التقديم

(١٠) أ: وما

(١١) ق: فيه

بعد المسافة بين الناظر والمنظور[١]: فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه هو[٢] عين زمان عدم إدراكه. والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك: أي ليس له هذه السرعة. فكان آصف ابن برخيا أتم في العمل من الجن؛ فكان[٣] عين قول آصف بن برخيا عين الفعل– في الزمن الواحد. فرأى[٤] في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرًا عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال. ولم يكن عندنا باتحاد[٥] الزمان انتقال، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيد) ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له. وإذا كان هذا كما ذكرناه، فكان[٦] زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان، من تجديد الخلق مع الأنفاس. ولا (٦٧– أ) علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون. ولا تقل (ثُمَّ) تقتضى المهلة، فليس ذلك بصحيح[٧]، وإنما (ثُمَّ) تقتضي تقدم الرتبة العلية عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

كهز الرديني ثم اضطرب

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك، وقد جاء بثم ولا مهلة. كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة. فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفًا في قصته. فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام. فما قطع العرش مسافة، ولا زويت له أرض. ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه. وكان ذلك على يدي بعض أصحاب[٨] سليمان ليكون أعظم لسلمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها. وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى (وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ

---

(١) ق: والمنظور إليه

(٢) س، ق: هو ساقطة

(٣) س: وكان

(٤) أ: فرآه

(٥) أ: بإيجاد

(٦) ق: فكل

(٧) س: تصحيح

(٨) أ: أصحابه.

سُلَيْمَانَ). والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧- ب) لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق. فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة. وأما علمه فقوله تعالى (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) مع نقيض الحكم، وكلا آتاه الله حكمًا وعلمًا. فكان علم داود علمًا مؤتى آتاه الله، وعلم سلمان علم الله في المسألة إذ[١] كان الحاكم بلا واسطة. فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق. كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران، والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علمًا وحكمًا. فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم، ورتبة داود عليه السلام. فما أفضلها من أمة. ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها، (قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ) وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[٢]، وهو هو، وصدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي. ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح، فقيل لها (ادْخُلِي الصَّرْحَ) وكان صرحًا[٣] أملس لا أمت[٤] فيه من زجاج. فلما رأته حسبته لجة أي ماء[٥]، (وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا) حتى لا يصيب الماء ثوبها. فنبهها (٦٨- أ) بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل. وهذا غاية الإنصاف. فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها (كَأَنَّهُ هُو). فقالت عند ذلك (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ): أي إسلام سليمان: (لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب العالمين، وسليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله، بخلاف فرعون فإنه قال (رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ)، وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال "آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل". فخصص، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله (رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت (مَعَ سُلَيْمَانَ) فتبعته. فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك. كما نحن على الصراط

---

(١) ق: إذا.

(٢) أ، ب: بالامتثال

(٣)أ: الصرح

(٤) أ: نبت

(٥) أ: حسبته ماء

المستقيم الذى الرب عليه لكون نواصينا في يده[١] ويستحيل مفارقتنا إياه. فنحن معه بالتضمين، وهو معنا بالتصريح، فإنه قال (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) ونحن معه بكونه آخذًا[٢] بنواصينا.

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى[٣] بنا من صراطه. فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى. وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت (لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، وما خصصت عالمًا من عالم (٦٨- ب). وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به غيره وجعله[٤] الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال (فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ). فما هو من كونه تسخيرًا، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن[٥] أمر الله. فما اختص سليمان- إن عقلت- إلا بالأمر من غير جمعية. ولا همة، بل بمجرد الأمر. وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم[٦] النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية. وقد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية. واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه[٧] ذلك من ملك آخرته، ولا يحسب عليه، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى. فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عجل له ما ادخر[٨] لغيره ويحاسب به إذا أراده في الآخرة. فقال الله له (هَذَا عَطَاؤُنَا) ولم يقل لك ولا لغيرك، (فَامْنُنْ) أي أعط (أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ). فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه. والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي كان الطالب[٩] له الأجر التام على طلبه. والباري تعالى

---

(١) ق: بيده

(٢) أ: آخذ

(٣) ق: ما شاء مشى

(٤) أ: وجعل

(٥) ق: ساقطة

(٦) أ: لهم

(٧) ب: ساقطة

(٨) أ: ما أدخره

(٩) ق: للطالب وله

إن شاء (٦٩– أ) قضى حاجته فيما طلب[١] منه و إن شاء لمسك، فإن العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به. وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى، كما[٢] قال لنبيه محمد ﷺ (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[٣] يتأوله[٤] علما كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتى بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا ما أولته قال العلم، وكذلك لما أسرى[٥] به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوى لمريم. ولما قال عليه السلام "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[٦]" نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله.

إنمـــــا الكــــــون خيـــــال	وهـــــو حــــــق في الحقيقــــــة
والـــــذي يفهـــــم هـــــذا	حـــــاز أســـــرار الطريقـــــة

فكان ﷺ إذا قدم له لبن قال "اللهم بارك لنا فيه وزدنا[٧] منه" (٦٩– ب) لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أمر بطلب الزيادة من العلم؛ وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا[٨] خيرًا منه. فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلاهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلاهي فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه وإن شاء لم يحاسبه. وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به، فإن أمره لنبيه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته: فإن الله يقول (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ

---

(١) أ: طلبه

(٢) ق، ب: وكما

(٣) أ: لبنا

(٤) ب، ق: يتناوله

(٥) أ: سرى

(٦) ب: ساقطة

(٧) ب: تنبهوا

(٨) ساقطة في ب

حَسَنَةٌ). وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالى. ولو نبهنا على[1] المقام السليماني على تمامه لرأيت أمرًا يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[2] سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا.

17 - فص حكمة وجودية في كلمة داودية

اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصًا إلاهيًا ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع، كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء: ولا يطلب عليها منهم جزاء. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال. قال تعالى ووهبنا (٧٠– أ) له إسحق ويعقوب– يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام؛ وقال في أيوب (وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ)؛ وقال في حق موسي (وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا) إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولًا هو الذي تولاهم في عموم أحولهم أو أكثرها، وليس إلا اسمه الوهاب. وقال في حق داود (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا) فلم يقرن به جزاء يطلبه منه، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره[3] جزاء. ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره[4] الآل على ما أنعم به على داود. فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال، وفي حق آله على غير ذلك لطلب المعارضة فقال تعالى (اعْمَلُوا آَلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ). وإن كانت الأنبياء عليهم السلام قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه شكرًا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. فلما قيل له في ذلك قال "أفلا أكون عبدًا شكورًا"؟ وقال في نوح (إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا) فالشكور من عباد الله تعالى قليل. فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف (٧٠– ب) من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك إخبارًا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي الدال والألف والواو. وسمي محمدًا[5] ﷺ بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به وفصله عن العالم[1] فجمع له بين الحالين[2]

([1]) ق: عن

([2]) أ: محالة– ق: حال

([3]) ق: أعطاه

([4]) أ: اشكره

([5]) أ: وسمى مُحَمَّد

في اسمه كما جمع لداود بين الحالين[٣] من طريق المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصًا لمحمد[٤] على داود عليهما السلام، أعني التنبيه عليه باسمه. فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته. وكذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله تعالى. ثم قال في حق داود– فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه– ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها. وكذلك الطير. وأعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه[٥] الحكمة وفصل الخطاب. ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفي التي خصه الله بها التنصيص على خلافته. ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى) أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني (فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) أي عن الطريق الذي أوحى بها إلى رسلي. ثم تأدب سبحانه معه فقال (إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ) (٧١ – أ) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد. فإن قلت وآدم عليه السلام قد نص على خلافته، قلنا ما نص مثل التنصيص على داود، وإنما قال للملائكة (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، ولم يقل إني جاعل آدم خليفة في الأرض. ولو قال، لم يكن مثل قوله (جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً) في حق داود، فإن هذا محقق وذلك[٦] ليس كذلك. وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه. فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر. وكذلك في حق إبراهيم الخليل (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)، ولم يقل خليفة، وإن كنا نعلم أن الأمامة هنا[٧] خلافة، ولكن ماهي مثلها، لأنه ما ذكرها[٨] بأخص أسمائها وهي الخلافة. ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق، وخلافة آدم قد لا تكون من

---

(١) ب: فوصله عن العالم

(٢) ، (٣) ب: الحالتين

(٣) ب: الحالتين

(٤) ب: بمحمد بالباء

(٥) ق: أعطاه

(٦) ق: وذاك

(٧) ق: ها هنا

(٨) أ، ق: لو ذكرها

هذه المرتبة: فتكون خلافته أن[1] يخاف من كان فيها قبل ذلك، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به، ولله في الأرض خلائف عن الله، وهم الرسل. وأما الخلافة اليوم فمن الرسل[2] لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك. غير أن هنا دقيقة (٧١- ب) لا يعلمها[3] إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام. فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو[4] بالاجتهاد الذي أصله أيضًا منقول عنه ﷺ.

وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله ﷺ. فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم، كعيسي إذا نزل فحكم، وكالنبي محمد ﷺ في قوله (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ)، وهو[5] في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي ﷺ من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله. وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله. ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نص بخلافة عنه إلى أحد. ولا عينه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلا علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر. فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل ما أخذته (٧٢- أ) الرسل عليهم السلام، ويعرفون[6] فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة: وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول[7] قبلها. فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع إلا ما شرع[8] للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر متبع غير مخالف، بخلاف الرسل. ألا ترى عيسى

---

(١) أ: أي

(٢) ب: الرسول

(٣) ق: لا يعلمه

(٤) أ، ق: وبالاجتهاد

(٥) ب: ساقطة – "وهو" في النص تشير إلى الأخذ عن الله وهي مبتدأ خبره مختص

(٦) ب: وتعرفون

(٧) أي لو كان ذلك الخليفة رسولًا لقبلها؛ أو "كان"، تامة والرسول فاعل، أي التي لو وجد الرسول قبلها

(٨) "إلا ما شرع" ساقط في ب.

عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه: فلما زاد حكمًا أو نسخ حكمًا كان قد قرره موسى– لكون عيسى رسولًا– لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[1] اعتقادهم فيه؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من[2] قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلما كان رسولًا قبل الزيادة، إما بنقص حكم قد[3] تقرر، أو زيادة حكم. على أن النقص زيادة حكم بلا شك. والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوقه[4] به مُحَمَّد ﷺ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثًا[5] ما في الحكم فيتخيل أنه من الاجتهاد وليس كذلك: وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ﷺ: ولو ثبت لحكم به. وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل (٧٢– ب) فما هو[6] معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيرًا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه[7] السلام، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فنعلم[8] قطعًا أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي. وما عداه و إن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج[9] عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها. وأما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما– هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف.

وإن اتفقا فلا[10] بد من قتل أحدهما. بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها. وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن[11] لم يكن لذلك الخليفة[12] هذا المقام، وهو خليفة رسول الله

---

[1] ب: مخالف

[2] أ: في

[3] أ: ساقطة

[4] أ: شرعه بي

[5] أ: حديثنا أما

[6] الضمير عائد على العدل

[7] ساقطة في المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبي

[8] ب: فيعلم.

[9] أ: الحجرة.

[10] ب: ساقطة

[11] ق: فإن

[12] الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن

الله عليه وسلم إن عدل– فمن حكم الأصل الذي به تخيل وجود إلهين، (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)، وان اتفقا: فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرًا لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله[1]. ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعًا إذ لا ينفذ حكم إلا[2] لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو[3] على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، وإن كان تقريره (٧٣ – أ) من المشيئة. ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن[4] المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب[5] عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضى الحكم. فلا يقع في الوجود شيء[6] ولا يرتفع خارجًا عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني[7]. فما خالف الله أحدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم. وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألا[8] يكون. ولكن في هذا الحل الخاص، فوقتًا يسمى به [9] مخالفة لأمر الله، ووقتًا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله. ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه، لذلك كان آل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها[10] سبق. فهذا معنى (٧٣ – ب) سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلابد من الوصول إليها، فلابد من الوصول إلى الرحمة

---

(١) ق: بالإله

(٢) أ: ساقطة

(٣) من قوله "إلا الله" إلى قوله "إنما هو" ساقط في ق

(٤) ب: وإن

(٥) أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب: مُحَمَّد بن على المتوفي ٣٨٣ ببغداد

(٦) ب: ساقطة

(٧) ب: التكوين

(٨) أ، ق: إلا أن

(٩) ق: ساقطة

(١٠) أ: غير ما

ومفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها.

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا

فما تم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا

فمنه إلينا ما تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا

وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليين النار الحديد. وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها وتكلمها النار ولا تلينها. وما ألان[1] له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهًا من الله: أي لا يتقي الشيء إلا بنفسه؛ لأن الدرع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل، فاتقيت الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك، فافهم، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق.

١٨- فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحًا وجسمًا ونفسًا خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده– وليس إلا ذلك[2]– أو بأمره.

ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤– أ) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارته. واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مرارًا، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يارب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى! ولكنهم أليسو عبادي؟ قال يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، وقال (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى[3] اللَّهِ)؟ ألا ترى من[4] وجب عليه القصاص كيف شرع

---

(١) ق: لان

(٢) أ: ذاك– والجملة، "وليس إلا ذلك" معترضة بين قوله: إما بيديه أو بأمره". فكأنه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك

(٣) "على الله" ساقطة في أ

(٤) ب: أن من

لولي الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أتى حينئذ يقتل؟ ألا تراه سبحانه[١] إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يراعى من عفا (٧٤- ب) ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصًا؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة[٢] "إن قتله كان مثله"؟ ألا تراه يقول (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا؟) فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك[٣] الفعل مع كونه مشروعًا. (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق. وما يذم الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه. ولا فعل إلا لله؛ ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد. ولسان الدم على جهة الغرض مذموم عند الله. فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن[٤] ذم الشرع[٥] لحكمة يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص المصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعًا للمعتدي حدود الله فيه. (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[٦] النواميس الإلهية والحكمية. وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة، فإنه مادام الإنسان حيًا، يرجي له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له. وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥- أ) عليه وسلم "ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله". وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذاكر. ومتى لم يشاهد الذاكر[٧] الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر. فإن ذكر الله سار في جميع العبد لا من

(١) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه... الخ.

(٢) أ، ق: التسعة بالتاء- وهي بالنون. والنسعة بالكسر سير ينسج عريضًا على هيئة أعنة النعال نشد به الرحال (القاموس المحيط). والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولًا فرأى وليه

نسعنه في يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله: إن قتله كان مثله- أي في الظلم

(٣) أ: ليسوء

(٤) ساقط في ق

(٥) ساقط في ق

(٦) ب: أسرار

(٧) ق: هذا الذاكر

ذكره بلسانه خاصة. إن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة، فيراه اللسان [١] من حيث لا يراه الإنسان: بما [٢] هو راء وهو البصر[٣]. فافهم هذا السر في ذكر الغافلين[٤]. فالذاكر من الناقل حاضر بلا شك، والمذكور جليسه، فهو يشاهده. والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر: فما هو جليس الغافل. فالإنسان[٥] كثير ما هو أحدى العين، والحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلهية: كما أن[٦] الإنسان كثير بالأجزاء: وما يلزم من ذكر جزء ما ذكرُ جزء آخر. فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر. ولابد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به يكون[٧] الحق جليس ذلك الجزء[٨] فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية. وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتًا؛ وليس بإعدام وإنما هو تفريق، فيأخذه إليه، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه، (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ). فإذا أخذه إليه سوى له مركبًا غير هذا المركب من جنس الدار التي (٧٥- ب) ينتقل[٩] إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال: فلا يموت أبدًا، أي لا تفرق أجزاؤه. وأما أهل النار فما لهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها. وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقي في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود[١٠] في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها[١١] من الحيوان. وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه. بعد وجود هذه الآلام وجد بردًا وسلامًا مع شهود الصورة اللونية في حقه؛ وهي نار في عيون الناس. فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الإلهي. وإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت إن العالم في النظر إليه وفيه

---

(١) ق + بما هو راء

(٢) أ: فيما

(٣) "وهو البصر" ساقط من أ، ق

(٤) ق: فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر في ذكرهم

(٥) ب: فإن الإنسان، ق: والإنسان

(٦) ق: أما

(٧) ب: ويكون

(٨) ق: الجليس

(٩) ب: تنقل

(١٠) أ: تعوذ بالذال

(١١) ب: جاوزها بالزاي

مثل الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي: وكل هذا سالغ في الحقائق. ولو أن الميت والمقتول- أي ميت كان أو أي مقتول كان- إذا مات أو قيل لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد[1] ولا شرع قتله. فالكل في قبضته: فلا فقدان في حقه. فشرع القتل وحكم بالموت لعله بأن عبده لا يفوته: فهو راجع إليه. (٧٦- أ) على أن قوله (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) أي فيه يقع التصرف، وهو المتصرف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويته هو عين[2] ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله[3] (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ).

□١ - فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله (مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ): وما ثم شيء إلا وهو حي، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه[4] تسبيحه إلا بكشف إلهي. ولا يسبح إلا حي. فكل شيء حي. فكل شيء الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكون فطفا عليه فهو يحفظه من تحته، كما أن الإنسان خلقه الله عبدًا فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو[5] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه، وهو قوله عليه السلام "لو دليتم بحبل لهبط على الله". فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن[6] نسبة الفوق[7] إليه في قوله (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ)، (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ). فله الفوق والتحت. ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن، ولا مطعم إلا الله، وقد قال في حق طائفة (وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ)، ثم نكر وعم[8] فقال (وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ)، فدخل في قوله (٧٦- ب) (وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ

---

(١) ب: واحد

(٢) ب: غير

(٣) ق: ساقطة، ب: قوله هو

(٤) ق: يفقه

(٥) ب: وهو

(٦) أ، ق: ساقطة

(٧) أ، ق الفوقية

(٨) ب: وعم: وعمم

رَبِّهِمْ) كل حكم[1] منزل على لسان رسول أو ملهم، (لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ) وهو المطعم من الفوقية التي نسبت[2] إليه، (وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه ﷺ. ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه وتنصدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟ قال تعالى[3] لأيوب (ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ)، يعني ماء، (بَارِدٌ) لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكنه الله ببرد الماء. ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود[4] طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه. وإنما قلنا ولا سبيل إليه– أعني الاعتدال– من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافًا أو تعفينًا[5]، وفي حق الحق إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، وهذا ليس بواقع، فلهذا منعنا[6] من حكم الاعتدال. وقد ورد في العالم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات. والرضا مزيل للغضب، والغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه (٧٧– أ) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو[7] عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وما رضي الراضي عمن رضى عنه وهو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائمًا أبدًا في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فصح المقصود. فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلك رضا: فزال الغضب لزوال الآلام[8]، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت. فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى

---

(١) ق: ذكر

(٢) أ: تنسب

(٣) ب: الله تعالى

(٤) ب: فالمقصود

(٥) أ: تعنيفًا

(٦) أ: معنا

(٧) أ: فهو

(٨) ق: الألم

المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوًا كبيرًا عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه، وهو قوله (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) حقيقة وكشفًا (فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ) حجابًا وسترًا. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر[1] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو (الْأَوَّلُ) بالمعنى (وَالْآَخِرُ) بالصورة وهو (وَالظَّاهِرُ) بتغير الأحكام والأحوال، (وَالْبَاطِنُ) بالتدبير، (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٧٧ – ب) فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر. فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[2] وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلًا. ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابًا لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب. فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدًا بالمسافة. فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصر. ولهذا كنى أيوب في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب لحكمه[3] في. وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامها في البعيد والقريب. واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله[4] عبرة لنا وكتابًا مسطورًا حاليًا[5] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفًا لها. فأثنى الله عليه– أعني على أيوب– بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه. فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى (إِنَّهُ أَوَّابٌ) أي رجاع إلى الله لا إلى الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند[6] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والسبب واحد العين. فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨– أ) ربما لا

---

(١) أ: أي ظهر وجوده، أي ظهر وجوده تعالى

(٢) "لا عن فكر" ساقطة في ق

(٣) ق: بحكمه

(٤) أ: جملة الله

(٥) أ: ساقطة. ب: خاليًا– وهي بالخاء نسبة إلى الحال أي حال أيوب

(٦) ب: يسند

يوافق[١] علم الله فيه، فيقول إن الله لم يستجب لي وهو ما دعاه، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت. فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيًا، لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[٢]، وليس ذلك بحد للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله، فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[٣] إلى الله ولا إلى غيره، وإنما تقدح في الرضا بالمقضي. ونحن ما[٤] خوطبنا بالرضا بالمقضي. والضر هو المقضي ما هو عين القضاء. وعلم أيوب أن في[٥] حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو[٦] الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ). وأي أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨– ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتبًا له، فقال العارف "إنما جوعني لأبكي" يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لا يقدح في كوني صابرًا. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، وأعني بالغير وجهًا خاصًا من وجوه الله. وقد عين الله الحق وجهًا خاصًا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابًا، وليست إلا هو من حيث تفصيل[٧] الأمر في نفسه. فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة،

---

(١) ب: لا يوافق ذلك.

(٢) يقول القاشاني الطائفة أي المتقدمين من الشرقيين من أهل الله

(٣) ق: بالشكوى لا إلى

(٤) ق: فما

(٥) أ، ق: في ذلك

(٦) أ: يدعو إلى الله

(٧) ب: تفضيل بالضاد

وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله، فإن لله أمناء[1] لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضًا. وقد نصحناك[2] فاعمل وإياه سبحانه فاسأل.

٢٠- فص حكمة جلاليه في كلمة يحيوية

هذه حكمة الأولية في الأسماء، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا. و (لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا) فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر ممن ترك ولدًا يحيا به ذكره وبين اسمه بذلك. فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإن آدم حي ذكره بشيث ونوحًا حين ذكره بسام، وكذلك الأنبياء. ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة (٧٩- أ) إلا لزكريا[3] عناية منه إذ قال (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا)، فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها (عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ) فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارًا لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه، فقال (يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آَلِ يَعْقُوبَ) وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه. ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا. فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلم بسلامه عليه، وكلامه صدق فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح (وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا) أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد[4] والاعتقاد وأرفع للتأويلات[5]. فإن الذي انخرقت[6] فيه[7] العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه. ولا يلزم المتمكن من النطق- على أي حالة كان- الصدق فيما به ينطق، بخلاف[8] المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه،

---

(١) ق: أمثالًا

(٢) ق: نصحتك

(٣) ق: زكريا

(٤) أ: الإيجاد- "فهذا أكمل" ساقطة في ق

(٥) ب: في التأويلات

(٦) ب: انحرفت

(٧) ق: به

(٨) ب: ساقطة

وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه[1] من الله في ذلك وصدقه، إذ[2] نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا أحد الشاهدين، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبًا جنيًا من غير فحل ولا تذكير (٧٩ – ب)، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد. لو قال نبي آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسي بإشارة أمه إليه وهو في المهد، كان[3] سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه[4]. فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله– وفرغت الدلالة بمجرد النطق– وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، وبقى ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه.

٢١- فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودًا وحكمًا، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل[5] رغبته في وجود عينه، فأوجدها. فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودًا وحكمًا. والأسماء الإلهية من الأشياء؛ وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[6] للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار إليها، ثم شيئية (٨٠ – أ) كل موجود يوجد إلى مالا يتناهى دنيا وآخرة، وعرضًا وجوهرًا، ومركبًا وبسيطًا. ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودًا. وقد

---

(١) ق: قرينة

(٢) ب، ق: إذا

(٣) ساقط في أ، ق

(٤) ساقط في أ، ق

(٥) "إذ قبل" في المخطوطات الثلاثة– وإذ لا وجود لها في جميع نسخ الشروح التي بين يدى. فالمعنى على وجود إذ: فإنه برحمته التي رحمه بها: أي موجود برحمته الخ، وإذ قبل تعليل لوجوده وعلى حذفها يكون المعنى: فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته

(٦) ق: الموجودة

ذكرنا في الفتوحات[1] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم: وهو علم غريب ومسألة نادرة، ولا يعلم تحقيقها[2] إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة.

فرحمـــة الله في الأكـــوان ســـارية　　　وفي الــذوات وفي الأعيــان جاريــة.

مكانــة الرحمــة المثلــى إذا علمــت　　　مــن الشــهود مــع الأفكــار عاليــة

فكل من[3] ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة الأشياء[4] عين إيجادها إياها. فكل[5] موجود مرحوم. ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به. واعلم أولًا أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام[6] أو جد الآلام[7]. ثم إن الرحمة لها أثر[8] بوجهين: أثر بالذات، وهو إيجادها كل عين موجودة. ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده. بل تنظره[9] في عين ثبوته، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عينًا ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها[10] بالإيجاد. ولذلك قلنا إن الحق المخلوق[11] في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها[12] في تعلقها الموجودين. ولها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون (٨٠- ب) الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا. ولا

---

(١) الفتوحات المكية للمؤلف

(٢) ب: بحقيقتها

(٣) ب: ما

(٤) ق: للأشياء

(٥) ب: وكل

(٦) ب: بالألم

(٧) ب: بالألم

(٨) ب، ق: الأثر

(٩) ب: بنظرة

(١٠) أ: بنفسه

(١١) أ: المخلوق به

(١٢) ب، ق: بنفسها

يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم[١]؛ فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعني القائم بالمحل. فهو[٢] الراحم على الحقيقة. فلا يرحم الله عباده المعتني بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقًا. فمن ذكرته الرحمة فقد رحم. واسم الفاعل هو الرحيم والراحم. والحكم[٣] لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعاني لذواتها. فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب[٤]، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالمًا وهو الحال. فعالم ذات موصوفة بالعلم، ما هو عين الذات ولا عين العلم، وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم. وكونه عالمًا حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت[٥] نسبة العلم إليه، فهو المسمى عالمًا. والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة[٦]. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[٧]. وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحمًا إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة. ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما[٨] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها. فصفات الحق عنده لا هي هو (٨١– أ) ولا هي غيره؛ لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة وهي[٩] حسنة، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال، وهو القول بنفي أعيان الصفات وجودًا قائمًا بذات الموصوف. وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة. وإن كانت الرحمة[١٠] جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة، فلهذا يسأل

---

(١) ب: لهم

(٢) أ: وهو

(٣) أ: هو الحكم

(٤) أ، ق: نسبه

(٥) أ، ق: فحديث

(٦) ب: فهي الراحمة

(٧) أي أن الله لم يوجد الرحمة في المرحوم ليكون بها مرحومًا بل راحمًا. وكذلك الحال في الصفات الإلهية التي يعطيها الله لأعل الكشف

(٨) ب: ساقطة

(٩) ب: ساقطة

(١٠) ب: رحمته

سبحانه أن يرحم بكل اسم إلهي. فرحمة الله والكناية[١] هي التي وسعت كل شيء. ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية. فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم، وغير ذلك من الأسماء. حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، وتدل بحقائقها على معان مختلفة. فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز. فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات، وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها: وإن كان الكل قد سيق[٢] ليدل على عين واحدة مسماة. فلا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضًا ينبغي أن[٣] يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة. ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية (٨١- ب) إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها: إذا قدمته في الذكر[٤] نعته بجميع الأسماء، وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء. ثم إن الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب، وهو قوله (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ) وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية[٥]. والطريق الآخر الذي تنال به هذه[٦] الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل وهو قوله (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) ومنه قيل (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ)، ومنها قوله "اعمل ما شئت فقد غفرت لك" فاعلم ذلك.

٢٢- فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

إلياس هو إدريس كان نبيًا قبل نوح، ورفعه الله مكانًا عليًا، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبك، وبعل اسم صنم، وبك هو سلطان تلك القرية. وكان هذا الصنم المسمى بعلًا مخصوصًا بالملك. وكان إلياس الذي هو إدريس قد مثل له[٧]

---

(١) الكناية أي الضمير في قوله: ورحمتي

(٢) أ، ب: سبق بالباء

(٣) قوله: "فذلك أيضًا ينبغي" ساقط في ب

(٤) ب: ذكر

(٥) ق: العقلية والعلمية

(٦) ق: ساقطة

(٧) ق: ساقطة

انفلاق الجبل المسمى لبنان– من اللبنانية، وهي الحاجة– عن فرس من نار، وجميع[١] آلاته من نار[٢]. فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلًا (٨٢– أ) بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية. فكان الحق فيه منزها، فكان على النصف من المعرفة بالله؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت[٣] معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزه في موضع وشبه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعة والعنصرية. وما بقيت له صورة إلا ويرى[٤] عين الحق عينها. وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها. ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو[٥] بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل. فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت؛ شبهت في التنزيه بالوهم، ونزهت في التشبيه بالعقل. فارتبط الكل بالكل، فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه: قال تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) فنزه وشبه، (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) فشبه. وهي أعظم آية تنزيه نزلت[٦]، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم قال (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢ – ب) بذلك التنزيه، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا. ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام. فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، وبذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة[٧]، فنطقت بما نطقت به رسل الله "الله أعلم حيث يجعل رسالته[٨]. "فالله أعلم" موجه: له وجه بالخبرية إلى رسل[٩] الله، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالاته.

---

(١) ساقطة في ب

(٢) ساقطة في ب

(٣) ق: فكانت

(٤) أ: وترى

(٥) ق: لو

(٦) ب: ساقطة

(٧) أ: وراثة

(٨) ب، ق: رسالاته

(٩) ق: رسول

وكلا الوجهين حقيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه. وبعد أن تقرر هذا فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها[١] الحق. ولكن قد أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور، وأن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لابد من ذلك: مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر– أي يجاز– عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلًا. فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان[٢]، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه (٨٣– أ).

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة. وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما[٣] عبارتان: فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي[٤] كل حضرة هو الله[٥]، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم[٦]. فإذا ورد[٧] فألحق كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن الوارد أبدا لابد أن يكون فرعًا عن أصل[٨] كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثر ومؤثر فيه: وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر لا يقدر على إنكاره لثبوته شرعًا إن كنت مؤمنًا. وأما العقل السليم، فهو إما[٩] صاحب تجل إلهي في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح. ولابد من سلطان الوهم أن[١٠] يحكم على العاقل[١١] الباحث فيما جاء به الحق في الصورة لأنه مؤمن بها. وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري أنه قد

---

(١) أ: فيهما

(٢) ب، ق: أو إيمان

(٣) أ، ق: ولهما

(٤) ب: ساقطة

(٥) ق: ساقطة

(٦) ق: ساقطة

(٧) أي الأمر الذي ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه. أو ورد، أي الوارد الإلهي. ب: أورد.

(٨) ب: أصل مقرر محقق

(٩) ق: ساقطة

(١٠) ق: ساقطة

(١١) ق: العقل

أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا، والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه، ومن ذلك قوله تعالى (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) قال تعالى (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) إذ لا يكون مجيبًا إلا إذا كان[1] من يدعوه، وإن كان عين الداعي عين المجيب (٨٣– ب). فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك. وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيدًا حقيقة واحدة شخصية، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه، فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور[2]، الواحد بالعين. وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك. ولا نشك[3] أن عمرًا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودًا، فهو وإن كان واحدًا بالعين، فهو[4] كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعًا إن كنت مؤمنًا أن الحق عينه يتجلى يوم[5] القيامة في صورة فيعرف، ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلي– ليس غيره– في كل صورة. ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأن العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به. وإذا[6] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة[7] والصور كثيرة في عين الرائي، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة، مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض؛ فلها أثر في المقادير، وذلك راجع إليها. وإنما كانت (٨٤– أ) هذه التغيرات[8] منها لاختلاف مقادير المرائي: فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتًا: فهو غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا: فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإنما يظهر في الناظر حقيقة

---

(١) كان تامة: أي إلا إذا وجد من يدعوه

(٢) أ: الصور من غير الباء

(٣) ق: ولا شك

(٤) الضمير عائد على الإنسان

(٥) أ: في يوم

(٦) ب: فإذا

(٧) ب: واحد

(٨) ب: التعبيرات

ذلك الاسم: فهكذا هو الأمر إن فهمت. فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية؛ وليست الحية سوى نفسك. والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشيء لا يقتل[١] عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها. وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود. وأي عزة أعظم من هذه العزة؟ فتخيل بالوهم أنك قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد. والدليل على ذلك (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى): والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولًا ثم أثبته لها وسطًا، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة مُحَمَّدية. ولابد[٢] من الإيمان بهذا. فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة مُحَمَّدية[٣]. وأخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ – ب) بل هو قال عن نفسه. وخبره صدق والإيمان به واجب سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه: فإما عالم وإما مسلم مؤمن. ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به، وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له. والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر؛ وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري، إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة[٤] في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علة لها[٥]. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، ولم يقف[٦] مع نظره الفكري. وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا الضيق؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا[٧] ما لا يستقل العقل

---

(١) ب: يعقل
(٢) ساقط في ق
(٣) ساقط في ن
(٤) ب: عليه
(٥) ب: له
(٦) ق: يقدح
(٧) ب: فيما

بإدراكه، وما يحيله[١] العقل رأسًا ويقر به (٨٥- أ) في التجلي[٢]. فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه: فإن كان عبد رب رد العقل إليه، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه[٣]. وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية[٤] محجوبًا عن نشأته الأخرويه في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا[٥] كأنهم في الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخروية، لابد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة: قد حشر في دنياه ونشر في قبره؛ فهو يرى ما لا ترون، ويشهد ما لا تشهدون، عناية من الله ببعض عباده في ذلك. فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين، فكان نبيًا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولًا بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته، ويكون حيوانًا مطلقًا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ماعدا الثقلين؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم، ويرى الميت حيًا والصامت متكلمًا والقاعد ماشيًا، والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥- ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته. وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته. ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققًا كليًا، فكنت أرى وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون. فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلًا مجردًا في غير مادة طبيعية، فيشهد[٦] أمورًا هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة[٧] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم صور الطبيعة[٨] علمًا ذوقيًا. فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيرًا كثيرًا،

---

(١) أ، ق: تخيله

(٢) ب: التجلي الإلهي

(٣) الهاء في إليه عائدة على الرب، وفي حكمه عائدة على العقل

(٤) ب: الدنيا

(٥) ب: حسيًا

(٦) أ، ق: فشهد

(٧) ب: الصور الطبيعية

(٨) ب: "فعلم من أين يظهر في الصورة الطبيعية علمًا إلخ"

وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله: فيلحق[1] بالعارفين ويعرف عند[2] ذلك ذوقًا (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ): وما قتلهم إلا الحديد والضارب، والذي خلف هذه الصور. فبالجموع وقع القتل والرمي، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها، فيكون تامًا. فإن شهد النفس كان مع التمام كاملًا: فلا يرى إلا الله عين ما يرى. فيرى الرائي عين المرئي. وهذا القدر كاف، والله الموفق الهادي.

٢٣- فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

إذا شـــاء الإلـــه يريـــد رزقًـــا	لـــه فـــالكون أجمعـــه غـــذاء
وإن شـــاء الإلـــه يريـــد رزقًـــا	لنـــا فهـــو الغـــذاء كمـــا يشـــاء
مشـــــيئته إرادتـــــه فقولـــــوا	بهـــا قـــد شـــاءها فهـــي المشـــاء
(٨٦- أ) يريـــد زيادة ويريـــد نقصًـــا	ولـــــيس مشـــــاءه إلا المشـــــاء
فهـــذا الفـــرق بينهمـــا فحقـــق	ومـــن وجـــه فعينهمـــا ســـواء

قال تعالى(وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ: وَمَنْ يُؤْتَ [3] الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا). فلقمان بالنص ذو[4] الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك. والحكمة قد تكون متلفظًا بها ومسكوتًا عنها مثل قول[5] لقمان لابنه (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ).

فهذه حكمة منطوق بها، وهي أن جعل الله هو الآتي بها، وقرر ذلك الله في كتابه، ولم يرد هذا القول على قائله. وأما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال، فكونه سكت عن الموتى إليه بتلك الحبة، فما ذكره، وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك. فأرسل الإتيان

---

(١) أ: فليلحق

(٢) أ: بعد

(٣) أ، ق: أوتي – ب: اسقط الجزء المتوسط من الآية

(٤) ب: هو ذو

(٥) من قوله: "ذو الخير" إلى قوله "قول" ساقط في ق

عامًا وجعل المؤتى به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيهًا لينظر الناظر[١] في قوله (وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ).

فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات. ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال (إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ [٢])، فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح. فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر[٣] وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شيء وفيه. كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦- ب). ثم قالت ويختلف بالأعراض، وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره، ولهذا يؤخذ[٤] عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج: فتقول نحن[٥] إنه ليس سوى الحق؛ ويظن المتكلم[٦] أن مسمى الجوهر وإن كان حقًا، ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي. فهذا[٧] حكمة كونه لطيفًا. ثم نعت قال "خَبِيرًا" أي عالمًا عن اختبار وهو قوله (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ) وهذا هو علم الأذواق. فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدًا علمًا. ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه: ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق؛ فعلم الذوق مقيد[٨] بالقوى. وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله "كنت سمعه"، وهو قوة من قوى العبد، "وبصره" وهو قوة من قوى العبد، "ولسانه" وهو عضو من أعضاء العيد، "ورجله ويده". فما اقتصر في التعريف[٩] على القوى فحسب حتى ذكر

---

(١) ب: المناظر

(٢) ق: لطيف خبير. ب: الله لطيف من غير إن

(٣) أ: وشجرة

(٤) أ: يوجد

(٥) يعني الصوفيين

(٦) المقصود به المتكلم الأشعري

(٧) ق: فهذه

(٨) ب: مقيدة

(٩) ب: بالتعريف

الأعضاء: وليس العبد بغير لهذه[1] الأعضاء والقوى. فعين مسمي العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة لذاتها؛ وليس المنسوب إليه متميزًا، فإنه ليس[2] ثم سوى عينه في جميع النسب. فهو[3] عين واحدة (٨٧ – أ) ذات نسب وإضافات وصفات. فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين "لطيفًا خبيرًا"، سمى بهما الله تعالى. فلو[4] جعل ذلك في الكون– وهو الوجود– فقال "كان" لكان أتم في الحكمة وأبلغ، فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال: لم يزد عليه شيئًا– وإن كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله– لما[5] علم الله من لقمان أنه[6] لو نطق متممًا لتمم بهذا. وأما قوله (إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ) لمن هي له غذاء، وليس إلا الذرة المذكورة في قوله (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ). فهي أصغر متغذٍ والحبة من الخردل أصغر غذاء. ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا [7]). ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال "فما فوقها" يعني في الصغر. وهذا قول الله– والتي في "الزلزلة" قول الله أيضًا. فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثم ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم. وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة: ولهذا أوصاه[8] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألا (تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [9])؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧– ب) وهو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت[10] عليه الصور في العين

---

(١) ق: هذه

(٢) ق: ساقطة

(٣) أ: فهي

(٤) أ: ولو

(٥) "فلما" في جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما– أي فلما علم الخ، حكي الله قول لقمان على ما هو عليه. واسكن جامي والنابلسي يقرآن لما: وأنا أفضلهما

(٦) أ، ق: ساقطة

(٧) "فما فوقها" ساقطة في ب

(٨) أ: أوصى

(٩) أ، ق: ظلم. ولكن الآية "لظلم"

(١٠) ب: اختلف

الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف[١] في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءًا من ذلك المقام. ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة[٢] ليس عين[٣] الآخر الذي شاركه، ازهو للآخر[٤].

فإذن ما تم شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه. وسبب ذلك الشركة المشاعة، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة. (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ) هذا روح المسألة.

٢٤- فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى (وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا) يعني لموسى (أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا). فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسي سنًا، وكان موسى أكبر منه نبوة. ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام (يَا ابْنَ أُمَّ) فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم. ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية. ثم قال (لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي (٨٨ – أ) ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء). فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه. والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه. فكان[٥] ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسى عليهما السلام (إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) فتجعلني سببًا في تفريقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعًا للسامري وتقليدًا له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك. فخشى هارون أن ينسب ذلك

(١) ب: اختلاف

(٢) أ: الشركة

(٣) "عين" في جميع المخطوطات الثلاثة وفي شروح القاشاني وبالي والقيصري، ولكن النابلسي وجامي بقرآن "غير"

(٤) أ: أو هو للآخر. ق: أو هو الآخر

(٥) ب: وكان.

القرقان بينهم[١] إليه، فكان[٢] موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد[٣] إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء. فكان موسى يربي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن. ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له "فما خطبك (٨٨ – ب) يا سامري" يعني فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص، وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم. فإن عيسي يقول لبني إسرائيل "يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء". وما سمى المال مالًا[٤] إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة. فهو[٥] المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه. وليس للصور[٦] بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفًا، وقال له (وَانْظُرْ [٧] إِلَى إِلَهِكَ) فسماه إلهًا بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية: "لأحرقنه" فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان، ولا سيما وأصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة، بل هو[٨] بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه. وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه[٩] الإباءة في بعض التصريف: فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان. وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف[١٠] غرض الحيوان انقاد مذللًا لما يريده منه، كما ينقاد[١١] مثله لأمر فيما

---

(١) ساقطة في ب

(٢) ب: وكان

(٣) ب: تعبدوا, ق: تعبد

(٤) ب: مال

(٥) أ: وهو

(٦) ب: المصور

(٧) ق: "وقال انظر"، ب: "وقال له موسى انظر".

(٨) ب: هم

(٩) ب: ساقطة

(١٠) أي يصادف الإنسان

(١١) أي كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنسانًا على إنسان، ويكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة

رفعه الله به– من أجل المال الذي يرجوه منه– المعبر عنه في بعض (٨٩ – أ) الأحوال بالأجرة في قوله (وَرَفَعْنَا [١] بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ [٢] بَعْضًا سُخْرِيًّا). فما[٣] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته: فإن المثلين ضدان، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر[٤] له ذلك الآخر– إما خوفًا أو طمعًا– من حيوانيته لا من إنسانيته: فما تسخر[٥] له من هو مثله. ألا ترى ما بين البهائم من التحريش[٦] لأنها أمثال؟ فالمثلان ضدان، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات: فما[٧] هو معه في درجته. فوقع[٨] التسخير من أجل الدرجات. والتسخير على قسمين: تسخير مراد[٩] للمسخر، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية، وكتسخير السلطان لرعاياه، وإن كانوا أمثالًا[١٠] له فيسخرهم بالدرجة. والقسم الآخر بالحال كتسخير الرعايا للملك[١٢] القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة. فالمرتبة[١٣] حكمت عليه بذلك. فمن الملوك من سعى[١٤] لنفسه، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدره وحقهم، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩– ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في

---

(١) أ: بعضهم

(٢) أ: بعضهم

(٣) ب: مما

(٤) أ: ويسخر

(٥) أ، ق: يسخر

(٦) ب: التجريس

(٧) فما هو أي المسخر ليس مع المسخر في درجته

(٨) أ: فوق

(٩) ق: مداره، وهو تحريف

(١٠) "أمثالًا له" ساقطة في ب

(١١) أ: يسخر

(١٢) أ، ب: الملك

(١٣) ب: ساقطة، أ: والمرتبة

(١٤) ب: يسعى

كون الله في شئون عباده. فالعالم كله مسخر[١] بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر. قال تعالى (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ). فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه، حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد[٢] في كل صورة. وإن[٣] ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد[٤] ما تلبست عند عابدها بالألوهية. ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير. فلابد من ذلك لمن عقل[٥]. وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس[٦] بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه: ولذلك تسمى[٧] الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة. فكثر الدرجات في عين واحدة. فإنه قضى ألا يعبد[٨] إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيًا عبد فيها. وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه "الهوى" كما قال (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ) وهو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو[٩] إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؛ كيف تم في حق[١٠] من عبد هواه واتخذه إلهًا فقال (وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) والضلالة[١١] الحيرة: وذلك أنه لما* رأى هذا العابد (٩٠ – أ) ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته لله[١٢] كانت عن هوى أيضًا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى– وهو الإرادة

---

(١) ق: يسخر
(٢) ب: لبعد
(٣) ق: فإن
(٤) ق: بعدم
(٥) أ: غفل
(٦) ب: تلبس
(٧) ب: يسمى
(٨) ب: تعبدوا
(٩) ق: ساقطة
(١٠) "في حق" ساقطة في ب
(١١) أ: والضلال
(١٢) أ: حتى عبادته الله، ق: حتى عبادته لله.
(١٣) ب: بمحبته

ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهًا ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابد أمرًا ما يكفر من يعبد سواه؛ والذي عنده أدنى تنبه[١] يحار لاتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. "فأضله الله"، أي حيره "على علم" بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى[٢] للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلهًا مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه. والألوهية[٣] مرتبة تخيل[٤] العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي[٥] على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص. ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا (أَجَعَلَ الْآَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ). فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ – ب) من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة[٦] لها. فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم "(مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) لعلهم بأن تلك الصور[٧] حجارة. ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله "قل سموهم": فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا[٨] بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين. فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم[٩]، وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى، ويستره[١]

---

(١) أ، ب: تنبيه

(٢) ق: محملًا

(٣) أ: والألوهة

(٤) ب: يتخيل، أ: يخيل للعابد له

(٥) ق: وهو، والأصح وهي أي مرتبة معبودة

* جواب لما قوله "فأضله" الواردة في السطر الثامن.

(٦) ق: الألوهية

(٧) ق: الصورة

(٨) ب: يكون

(٩) أي من الأصنام

العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعًا للرسول طمعًا في محبة الله إياهم بقوله (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ). فدعا إلى إله يصمد إليه ويعلم من حيث الجملة، ولا يشهد (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ)، بل (وَهُو[٢] يُدْرِكُ الأَبْصَارَ) للطفه وسريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك[٣] أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة. (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (٩١– أ) والخبرة ذوق والذوق تجل، والتجلي في الصور. فلابد منها ولابد منه؛ فلابد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت، وعلى الله قصد السبيل.

٢٥- فص حكمة علوية في كلمة موسوية

حكمة قتل الأبناء[٤] من أجل موسي ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى. وما ثم جهل[٥]، فلابد أن تعود حياته على موسى– أعني حياة[٦] المقتول من أجله– وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض[٧] النفسية، بل هي على فطرة "بلى". فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو؛ فكل ما كان مهيئًا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان في موسى عليه السلام. وهذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله: فإن حكم موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري. فكان هذا أول ما شوفهت به من هذا الباب، فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير. ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق[٨] له ويظهر له بعقله. فهو تحت تسخيره وهو[٩] لا

---

(١) ق: أو ستره

(٢) ب: ساقطة

(٣) أ، ق: تدركه

(٤) ب: الأنبياء

(٥) أ: بجهل. وما ثم جهل أي ما في قتل الأبناء على هذا الوجه جهل، بل هو مقصود لحكمة إلهية. أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل قتل على أنه موسى. أو معناه: وما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلمًا وعمدًا فوجب القصاص

(٦) ق: جناءه، وهو تحريف

(٧) أ: الأعراض، بالعين

(٨) أ، ق: ويرقرق

(٩) أ: ساقطة

يشعر؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه[١] حتى لا يضيق (٩١ – ب) صدره. هذا كله من فعل الصغير بالكبير، وذلك لقوة المقام، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد.

فمن كان من الله أقرب سخر[٢] من كان من الله أبعد، كخواص الملك للقرب منه يسخرون الأبعدين. كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسته[٣] للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلها وما أعلاها وأوضحها. فقد سخر المطر أفضل البشر لقر به من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه، فدعاه[٤] بالحال بذاته فبرز[٥] إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه. فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه. فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم.

وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم: فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى[٦] الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري. فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل[٧] بها إلى ما أراده الله منها في تدبير (٩٢ – أ) هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب. فرمي به في اليم ليحصل بهذه[٨] القوى على فنون العلم[٩] فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك، فإنه لا يدبره إلا به. فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت[١٠] في باب الإشارات والحكم. كذلك تدبير الحق العالم ما دبره إلا به أو بصورته؛ فما دبره إلا به

---

(١) ب: وتأنيه

(٢) ق: فسخر

(٣) ب: نفسه

(٤) ب، ق: يدعوه. ودعاه أي المطر دعا الرسول بلسان الحال

(٥) ب، ق: فيبرز

(٦) ب: والقوة

(٧) ب: تتوصل

(٨) ب: ساقطة

(٩) أ: العلوم

(١٠) ب: في التابوت

كتوقف الولد على إيجاد الولد، والمسببات على أسبابها، والمشروطات على شروطها، والمعلولات[١] على عللها، والمدلولات على أداتها، والملحقات على حقائقها. وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه. فما دبره إلا به. وأما قولنا أو بصورته– أعني صورة العالم– فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها واتصف بها. فما وصل إلينا من اسم تسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم. فما دبر العالم أيضًا إلا بصورة العالم. ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال "إن الله خلق آدم على صورته". وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المختصر الشريف (٩٢ – ب) الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق[٢] ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحًا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة[٣]. فكما أنه ليس شيء من[٤] العالم إلا وهو يسبح بحمده، كذلك ليس شيء من[٥] العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا منه). فكل ما في العالم تحت تسخير[٦] الإنسان، علم ذلك من علمه– وهو الإنسان الكامل– وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيوان. فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل. فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل، كما قال تعالى (أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا) يعني بالجهل (فَأَحْيَيْنَاهُ) يعني[٧] بالعلم، (وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ) وهو الهدى، (كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ) وهي الضلال (لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا) أي لا يهتدى أبدًا: فإن الأمر[٨] في نفسه لا غاية له يوقف[٩] عندها. فالهدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة، فيعلم[١٠] أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة. فلا

---

(١) ق: المعلومات

(٢) ق: ساقط

(٣) ق: ساقط

(٤) ب: "في" في الحالتين

(٥) ب: "في" في الحالتين

(٦) ب: ساقطة

(٧) ب: العلم

(٨) ق: فيوقف

(٩) ق: فيوقف

(١٠) أ: ليعلم

سكون، فلا موت؛ ووجود، فلا عدم. وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض (٩٣ – ١) وحركتها، قوله تعالى (اهْتَزَّتْ) وحملها، قوله (وَرَبَتْ)، وولادتها قوله[١] (وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ). أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعيًا مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها. كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية. فثبت[٢] به و بخالقه[٣] أحدية الكثرة، وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور[٤] الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته. كذلك الحق بما ظهر منه من صور[٥] التجلي، فكان مجلى صور[٦] العالم مع الأحدية المعقولة. فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده. ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسي: والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة[٧]، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة[٨] في اليم. فأراد قتله فقالت[٩] امرأته– وكانت منطقة بالنطق الإلهي– فيما قالت لفرعون، إذ كان الله تعالى (٩٣ – ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران[١١]– فقالت لفرعون في حق موسى إنه (قُرَّةُ

---

(١) ق: ساقطة

(٢) أ: فثبتت

(٣) أ: وتخالف. يقرأ القاشاني (ص٤٠٣) "فثنيت به" ويشرحها بمعنى الشفعية. ويقرأ "ويخالفه" أي ويخالف ما ظهر عنه من العسالم أحدية الكثرة التي لذاته. ويقرأ بالي (من ٣٩٠–١) "وثنيت به وبخالقه أحدية الكثرة". ويقرأ القيصري (ص٢٧٤) "فثبت به وبخالقه"– أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه، أي بهذا المجموع، أحدية الكثرة كما مر في الفص الاسماعيلي أن مسمى الله أحدى بالذات، كل بالأسماء والصفات. ويقول: وصحف بعض الشارحين قوله "بخالقه" وقرأ يخالقه من الخلاف وهو خطأ.

(٤) أ: بالصورة

(٥) أ: صورة في الحالتين

(٦) أ: صورة في الحالتين

(٧) أ: "الشجر" في الحالتين

(٨) أ: "الشجر" في الحالتين

(٩) ب: فقالت له

(١٠) ب: ساقطة

(١١) ق: الذكران

لِي وَلَكَ) فبه قرت عينها بالكمال[1] الذي حصل لها كما قلنا؛ وكان قرة عين لفرعون[2] بالأيمان الذي أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهرًا مطهرًا ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام. والإسلام يجب[3] ما قبله. وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء[4] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله، إِنَّهُ [5]لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ [6]إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ). فلو كان فرعون ممن[7] يئس ما بادر إلى الإيمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه "إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا". وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آلة. ولما عصمه الله من فرعون (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا) من الهم الذي كان قد أصابها. ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به. كذلك[8] على الشرائع، كما قال تعالى "لكل جعلنا منكم (٤٤ – أ) شرعة ومنهاجًا" أي طريقًا. ومنهاجًا أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء. فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله. فما[9] كان حرامًا في شرع. يكون حلالًا في شرع آخر يعني في الصورة: أعني قولي يكون حلالًا، وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار. فلهذا نبهناك. فكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع: فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكون فيها وتغذى بدم طمنها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما[10] لو لم يتغذ به ولم[11] يخرج عنها الدم لأهلكها وأمرضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر

---

(١) أ: في الكمال

(٢) ق: ساقطة

(٣) ب: يحب

(٤) ق: يشاء

(٥) ق: ساقط. ويقرأ أ: رحمه الله بدلًا من روح الله

(٦) ق: ساقط. ويقرأ أ: رحمه الله بدلًا من روح الله

(٧) ق: ساقط

(٨) ب: فكذلك

(٩) ق: فكان

(١٠) ب: بما أنه

(١١) أ: ولو لم

الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها. والمرضعة ليست كذلك، فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقاءه. فجعل الله ذلك لموسي في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر[1] عينها أيضًا بتربيته وتشاهد انتشاءه[2] في حجرها، (وَلَا تَحْزَنَ) ونجاه الله من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ – ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها، وفتنه فتونا أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله[3] به. فأول ما ابتلاه الله به[4] قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سره[5] و إن لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثًا بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك، لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ أي يخبر بذلك. ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر[6] عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) ينبهه[7] على مرتبته: قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك. وأراه أيضًا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقًا عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة. وإنما فعلت به أمه ذلك خوفًا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبرًا[8] وهي تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المثل "عين لا ترى قلب لا يفجع"[9]. فلم (٩٥ – أ) تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن[10] ظنها به. فعاشت بهذا الظن في نفسها،

---

(١) ب: ليقر

(٢) أ: انتشاه

(٣) ق: ساقطة

(٤) أ: ساقطة

(٥) ق: أمره

(٦) ب: فأنكر موسى

(٧) ب: نبهه.

(٨) ب: ضميرًا. قرأها هكذا القاشاني وبالي والقيصري. ونص جامي على أنها صبرًا بالصاد والباء وان ضميرا تحريف. وقتله صبرا قول مشهور

(٩) ق: تيجع

(١٠) ق: بحسن

والرجاء يقابل الخوف واليأس، وقالت حين ألهمت لذلك[١] لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها، وهو على في نفس الأمر. ثم[٢] إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارًا– خوفًا في الظاهر، وكان في المعنى حبا للنجاة. فإن الحركة أبدًا إنما هي حبية، ويحجب[٣] الناظر فيها بأسباب أخر، وليست تلك. وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون: فكانت[٤] الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقد نبه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله "كنت كنزًا[٥] لم أعرف فأحببت أن أعرف[٦]". فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك: ولأن العالم أيضًا يحب شهود نفسه وجودًا كما شهدها ثبوتًا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة[٧] حب من جانب الحق وجانبه: فإن الكمال محبوب لذاته، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ – ب) من حيث هو غني عن العالمين، هو له[٨]. وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم[٩] الحادث الذي يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم، إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين، وكذلك تكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو[١٠] الحادث. فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة[١١] العالم الثابت. فيسمي[١٢] حدوثًا ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور[١٣] العالم. فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال

---

(١) الجسار والمجرور متعلق بقالت: أي قالت من أجل ذلك لعل الخ

(٢) أ: ساقطة

(٣) ب: وحجب

(٤) ب: وكانت

(٥) ب: كنزًا مخفيًا

(٦) "أن أعرف" ساقط في ب

(٧) ق: وحركه

(٨) ب: هو له بذاته

(٩) أ، ق: وما بقي إلا تمام معرفة العلم به. فالعلم الخ

(١٠) ب: فهو

(١١) ب: بصور

(١٢) أ: فسمي– ق: يسمى

(١٣) ق: بصورة

فافهم. ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين[1] مسمى العالم، فكانت الراحة محبوبة له[2]، ولم يوصل إليها إلا بالوجود[3] الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب؛ فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبية. فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه[4] في الحال واستيلائه على النفس. فكان الخوف لوسى مشهودًا له بما وقع من قتله القبطي، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل. ففر لما خاف؛ وفي المعنى ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله به. فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر (٩٦ – أ) وحب النجاة مضمن[5] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له. والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة[6] أهل الفهم، كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة[7] في العطايا فقال "إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار". فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع.

فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص[8]له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة. ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم –بما استوجب هذا– "هذه الخلعة من الملك":

فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم[9] من هو بهذه المثابة، عمدوا[10] في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك[1] الخاص والعام،

---

(١) أ: عن

(٢) أ: ساقطة

(٣) أ: الوجود له

(٤) أ: بحكمة

(٥) أ: تضمن

(٦) ق: مرتبة

(٧) ا: الرتبة.

(٨) ا: غرض. ن: عرض.

(٩) ب: وفي أمتهم. ن: وأمتهم.

(١٠) ب: عهدوا.

فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه[٢] خاص، فيتميز به عن العامي. فاكتفي[٣] المبلغون[٤] العلوم بهذا.

فهذا (٩٦-ب) حكمة قوله ﴿عليه السلام فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ ولم يقل ففررت منكم حباً في السلامة والعافية. فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين ﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا﴾. من غير أجر، ﴿ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ﴾ الإلهي قال ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ فجعل عين عمله[٥]السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده. فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه[٦] على ذلك، فذكره سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم[٧] يذكر حتى تمنى ﷺ أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص[٨] الله عليه من أمرهما فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير[٩]علم منه. إذ لو كان على[١٠] علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله[١١]. ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله[١٢] وعما شرطه[١٣] عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله. ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾ أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنصف. وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾. فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧-ا) عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه

---

(١) ن: الاشتراك.

(٢) ن: ساقطة.

(٣) ن: واكتفى..

(٤) ا: الملتقون.

(٥) ا: علمه.

(٦) ن: فعيبه.

(٧) ن: ساقطة.

(٨) ب: يقضي.

(٩) ب: ساقطة.

(١٠) ب: عن.

(١١) عدله أي زكاة.

(١٢) ب: الله له.

(١٣) ا: شرط.

مع الرسول[١]: فقال له ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾. ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته الله بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطقته بالنهي عن أن يصحبه. فسكت موسى ووقع الفراق. فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له "أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمه الله لا أعلمه أنا". فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر. وظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث ابار النخل، فقال عليه السلام لأصحابه "أنتم أعلم بمصالح دنياكم". ولاشك أن العلم بالشيء خير من الجهل به: ولهذا[٢] مدح الله نفسه بأنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[٣]﴾. فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا[٤] منه لكونه لاخبرة[٥] له بذلك (٩٧-ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان[٦] شغله بالأهم فالأهم. فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه. وقوله ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾. يريد الخلافة؛ ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ يريد الرسالة: فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية. والرسول ليس كذلك: إنما عليه بلاغ[٧] ما أرسل به: فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ماكل نبي رسول، كذلك ما كل رسول خليفة – أي ما أعطى الملك ولا التحكم فيه. وأما حكمة سؤال فرعون عن الأهمية الإلهية فلم يكن[٨] عن جهل، و إنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه –وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم– فيستدل جوابه على صدق دعواه. وسأل سؤال إيهام[٩] من أجل الحاضرين حتى يعرفهم

---

(١) ن: الرسل.

(٢) ا: وبهذا.

(٣) ا: محيطه.

(٤) ا: دنياهم.

(٥) ا: لا خبر.

(٦) ا: كل.

(٧) ب: البلاغ لما.

(٨) ا: تكن.

(٩) إبهام الباء في المخطوطات الثلاثة ولكن جامي يقرؤها ويقول هكذا في نسخة المؤلف. والمراد يوهم خلاف المقصود.

من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون –إبقاء لمنصبه– أن موسى ما أجابه على سؤاله، فيتبين عند الحاضرين –لقصور فهمهم– أن فرعون أعلم من موسى. ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي – وهو (٩٨–ا) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك. فقال لأصحابه ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً. فالسؤال صحيح؛ فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولابد أن يكون على حقيقة في نفسه[١]. وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، ومن لا جنس له لا يلزم ألا[٢] يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره. فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى. وهنا سر كبير، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال له في جواب قوله ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِين﴾–قال– الذي يظهر فيه صور العالمين من علو – وهو السماء– وسفل وهو الأرض: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾؛ أو [٣]يظهر هو بها. فلما قال فرعون لأصحابه ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ كما قلنا في معنى كونه مجنوناً، زاد موسي في البيان[٤] ليعلم فرعون رتبته[٥] في العلم الإلهي (٩٨–ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك: فقال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، فجاء بما يظهر ويستر، وهو الظاهر والباطن، وما بينهما وهو قوله ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد[٦]. فالجواب الأول جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والوجود.

فقال له ﴿إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾. أي أهل كشف ووجود، فقد أعلتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم، فإن[٧] لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل

---

(١) ب: "في نفسه لا تكون لغيره" فالسؤال صحيح.

(٢) ن: أن.

(٣) ب: يظهر فيها هو بها.

(٤) ا: زاد في البيان موسى.

(٥) ب: مرتبته.

(٦) ب: فإن للعقل التقييد.

(٧) ا: وإن.

وتقييد وحصر. ثم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه. وعلم موسى أن فرعون علم ذلك – أو يعلم ذلك – لكونه سأل عن الماهية، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما[١]، فلذلك[٢] أجاب. ولو[٣] علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال.

فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان[٤] والقوم لا يشعرون. فقال ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ المَسْجُونِينَ﴾. والسين في "السجن" من حروف الزوائد: أي لأسترنك: فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون (**٩٩ – أ**) بوعيدك إياي، والعين واحدة، فكيف فرقت، فيقول فرعون إنما فرقت المراتب[٥] العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها. ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة. فلما فهم[٦] ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه[٧] يقول له لا تقدر على ذلك، والرتبة[٨] تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة[٩] الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس. فقال له، يظهر[١٠] له المانع من تعديه عليه، ﴿أَوَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾. فلم يسع فرعون إلا أن يقول له ﴿فَأْتِ بِهِ إن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه[١١] بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه، وهي [١٢]الطائفة التي استخفها[١]

---

[١] أ: بها. ب: بما هو.

[٢] أ: ولذلك. ب: + بما هو لكونهم لا يجيزون. السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل، فلما علم موسى ذلك، فلذلك الخ.

[٣] ب، ن: فلو.

[٤] ب: اللسان الكشفي.

[٥] ب: مراتب.

[٦] ن: أفهم.

[٧] أي حالة كونه.

[٨] ب: والرتبة الفرعونية.

[٩] أ: الصور.

[١٠] ن: ساقطة.

[١١] ب: قوله.

١٢

فرعون فأطاعوه ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[٢] في العقل، فإن له حداً يقف عنده إذا جاوزه[٣] صاحب الكشف واليقين. ولهذا جاء موسى في الجواب[٤] بما يقبله الموقن والعاقل خاصة ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾، وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته، ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ أي حية ظاهرة. فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة (٩٩ — ب) أي حسنة كما قال ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾يعني في الحكم. فظهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد. فهي العصا وهي الحية والثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية والعصى من كونها عصا. فظهرت[٥] حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصى وحيات وحبال، فكانت للسحرة الحبال[٦] ولم يكن لموسى حبل. والحبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة. فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[٧] في العلم المحقق عن التخيل والإيهام. فآمنوا برب العالمين رب موسى وهارون: أي الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون. ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف — وإن جار في العرف الناموسي— لذلك قال ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾: أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما[٨] فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — أ) فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فأقض ما انت قاض[٩]، فالدولة لك[١٠]. فصح قوله ﴿أَنَا

---

[١] ب: استحقها.
[٢] ب: الظاهري.
[٣] ب: حاوره.
[٤] ب: بالجواب.
[٥] أ: فظهر.
[٦] ب: الجبال.
[٧] ب: تمييز.
[٨] ب: بنسبة ما وإضافة لمن ير به: ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشاني لأنها واردة فيه.
(٩) الآية معكوسة وأصلها ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (قرآن سورة طه آية ٧٥).
[١٠] ب: له.

رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾. وإن كان عين[1] الحق فالصورة لفرعون. فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل. فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله. وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما[2] كان له وجود قبل هذا الحدوث. لذلك قال[3] تعالى في كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وهُمْ يَلْعَبُونَ﴾: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾. والرحمن[4] لا يأتي إلا بالرحمة. ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة. وأما قوله ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ إلا قوم يونس، فلم يدل ذلك على أن لا ينفعهم في الآخرة لقوله[5] في الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠ – ب) مع وجود الإيمان منه. هذا إن كان أمره أمر[6] من تيقن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به. فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن[7] بالنجاة، فكان كما تيقن لكن على[8] غير الصورة التي أراد. فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه كما قال تعالى ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنه هو. فقد عمته النجاة حساً ومعنى. ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية

---

[1] ب: غير.
[2] أ: ساقطة.
[3] ب: ولذلك.
[4] أ، ن: والرحمة.
[5] أ، ب: بقوله.
[6] ن: ساقطة.
[7] أ: اليقين.
[8] ب: ساقطة.

حتى يروا[1] العذاب الأليم، أي يذوقوا العذاب الأخروي. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إنا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، وما لهم نص[2] في ذلك يستندون إليه. وأما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه. ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية: وأعني (١٠١ – أ) من المحتضرين: ولهذا يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة. فأما موت الفجاءة فحده أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. وهذا غير المحتضر. وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر: فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر. ولذلك قال عليه السلام "ويحشر على ما عليه مات[3]" كما أنه يقبض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثمة[4]. فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن "كان" حرف وجودي[5] لا ينجز معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة. وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار، فلأنها[6] كانت بغية موسى. فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه. فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه[7] على مطلوب خاص. ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض[8] عنه الحق، وهو مصطفى مقرب. فمن قر به أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رآها[9] عين حاجته ... وهو الإله ولكـــن ليـــس يدريه

٢٦- فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

(١٠١ – ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية، فإنه ما ادعى

---

[1] أ: رأوا.

[2] ن: من ناصر.

[3] أ: ما مات عليه. ن: ويحشر ما مات عليه.

[4] أ: تقدم ثم.

[5] أ، ن: حرفاً وجودياً.

[6] ن، أ: لأنها.

[7] ب: همته.

[8] ب، ن: فأعرض.

[9] ب، ن: يراها.

الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت: فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا. فكان غرض خالد ﷺ إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع: فإنه تشرف[١] بقرب نبوته من نبوة مُحَمَّد ﷺ، وعلم أن[٢] الله أرسله رحمة للعالمين. ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم[٣] يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه[٤] بأنه ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده، فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية[٥]؛ وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب: هل يساوي تمنى وقوعه عدم[٦]وقوعه بالوجود أم لا. فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة[٧] في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة؛ وكالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ – أ) الثروة والمال من فعل الخيرات[٨] فله مثل أجورهم. ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم[٩] فإنهم جمعوا بين العمل والنية؟ ولم ينص النبي عليهما[١٠] ولا على واحد منهما. فالظاهر أنه لا تساوي بينهما. ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم[١١].

٢٧- فص حكمة فردية في كلمة محمدية

إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدى به الأمر

---

[١] ن: أشرف.

[٢] ب: ساقطة.

[٣] ن: ساقط.

[٤] ن: ساقط.

[٥] ن: أمنيته.

[٦] ب: مع عدم.

[٧] أ: إلى الصلاة. ب: الصلاة.

[٨] أ: الخير فيه. ن: الخير.

[٩] ب: أعمالهم.

[١٠] أ، ن: ساقطة.

[١١] أ: + بالصواب.

وختم[١]: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين. وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدل دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء[٢] آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل[٣] لنفسه. ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[٤]، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات "حبب إلى من دنياكم ثلاث" بما فيه من التثليث؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها. (١٠٢ – ب) ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال عليه السلام "من عرف نفسه عرف[٥] ربه". فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك: والثاني أن تعرفها فتعرف ربك. فكان محمد ﷺ أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم. فإنما حبب إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين[٦] الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق[٧] في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ ثم وصف[٨] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين[٩] " يا داود إني أشد شوقاً إليهم" يعني المشتاقين إليه. وهو لقاء خاص: فإنه قال في حديث الدجال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت؛ فلابد من الشوق لمن هذه صفته. فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب[١٠] أن يروه ويأبى المقام ذلك. فأشبه قوله "حتى نعلم" مع[١١] كونه عالماً.

---

[١] ب: وختم به.

[٢] ن: أبينا.

[٣] ن: ساقطة.

[٤] أ، ب: النشء

[٥] ب: فقد عرف.

[٦] ب: ساقط.

[٧] ب: ساقط.

[٨] ب: وصف الحق.

[٩] أ: "فقال قل للمشتاقين إلى الخ. ب: فقال للمشتاقين إليه.

[١٠] ب، ن: فيجب. بالجيم.

[١١] ن: ساقطة.

يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه كما قال تعالى في حديث التردد وهو من هذا[(١)] الباب "ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي[(٢)] المؤمن يكره الموت (١٠٣ – أ) وأكره[(٣)] مساءته ولابد له من لقائي" فبشره[(٤)] وما قال له لابد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت.

ولما كان لا يلقى الحق إلا بعد الموت كما قال عليه السلام "إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت" لذلك قال تعالى "ولابد له من لقائي". فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة:

يحـــــن الحبيــــــب إلى رؤيــــــتي   وإني إليـــــــه أشـــــــد حنينـــــــا

وتهفـــو النفـــوس ويأبى[(٥)] القضـــا   فأشـــكو الأنـــين ويشـــكو الأنينـــا

فلما أبان أن نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده اخلاطاً، حدث[(٦)] عن نفخه اشتعال[(٧)] بما في جسده من الرطوبة، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته. ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها. فلو[(٨)] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً. وكنى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً. فبطن[(٩)] نفس الرحمن[(١٠)] فيما كان به الإنسان إنساناً. ثم اشتق له منه[(١١)] شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحن إليها حنين

---

(١) ن: ساقطة.

(٢) ب: نسمة عبدي.

(٣) ب: وأنا أكره.

(٤) ب: فبشره بلقائه.

(٥) ب: ويأتي.

(٦) ن: ساقطة.

(٧) أ: اشتعالاً.

(٨) ن: فلولا.

(٩) ن: فبطل.

(١٠) ب: الحق.

(١١) ب: ساقطة.

الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه. فحببت[1] إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣ – ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل قصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه، وقد كان حبه لمن تكون[2] منه وهو الحق. فلهذا قال "حبب" ولم يقل أحببت ن نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً. ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة[3] العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره[4] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك[5]. فإذا شاهد[6] الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه – شاهده في فاعل، وإذا شاهده[7] في[8] نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كلن شهوده[9] في منفعل عن الحق بلا واسطة. فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل؛ ومن نفسه (١٠٤ – أ) من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين. وإذا[10] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم[1] تكن الشهادة إلا في مادة،

---

[1] ب، ن: فحبب.

[2] ب: تكون الرجل.

[3] أ: نشأة.

[4] ن: فظهر.

[5] ن: ذاك.

[6] أ: شهد.

[7] أ: شهده.

[8] ب: من.

[9] أ: شهوداً – وكان شهوده أي شهود الحق.

[10] ب، ن: فإذا.

فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله. وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه[٢]. فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلق وباطنه حق. ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ وهو العلو ﴿إِلَى الأَرْضِ﴾، وهو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها. وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه، ولذلك قال عليه السلام "حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء" ولم يقل المرأة، فراعى تأخرهن في الوجود عنه[٣]، فإن النسأة[٤] هي التأخير، قال تعالى ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الكُفْرِ﴾. والبيع بنسيئة يقول بتأخير؛ ولذلك[٥] ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال[٦]. فهن له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج. وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي (١٠٤ – ب)، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته – أو لأنثى حيث كانت – لمجرد[٧] الالتذاذ، ولكن لا يدري[٨] لمن. فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو[٩] بلسانه حتى يعلم كما قال بعضهم:

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن كذلك هذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون[١٠] فيه وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التذ

---

[١] أ: وإن لم.

[٢] ب: فيرى فيه صورته بل نفسه. وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح.

[٣] ن: ساقطة.

[٤] ب: المنشأة. ن: النسيئة.

[٥] ب، ن: فلذلك.

[٦] ن: للانفعال.

[٧] ن: بمجرد.

[٨] ب: تدري.

[٩] أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به.

[١٠] أ: تكون.

التذ وكان كاملاً. وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله[1]﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ نزل المخلوق على الصورة[2] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته. فبتلك[3] الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان[4] غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً، فإن الصورة فاعل ثان. فما له الأولية التي للحق. فتميزت الأعيان بالمراتب[5]: فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف. فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبب إلهي وأن الله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ وهو عين حقه[6]. فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه بمسماه: أي بذات ذلك[7] المستحق. وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة. وليست الطبيعة[8] على الحقيقة إلا النفس[9] الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله (١٠٥ – أ) لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة. وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض[10] فذلك سريان آخر. ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم[11] بالنساء فقال "ثلاث" ولم يقل "ثلاثة" بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ وفيها ذكر الطيب وهو مذكر، وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول "الفواطم وزيد خرجوا" ولا تقول خرجن. فغلبوا التذكير[12]– وإن كان واحداً – على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربي، فراعى ﷺ المعنى الذي قصد به[13] في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه. فعلمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليك عظيماً. فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغيرها. فما أعلمه ﷺ

---

[1] ب: لقوله.

[2] ن: بالصورة.

[3] ب، ن: فتلك.

[4] ب: كان الحق عينا.

[5] ب: تضيف بعد كلمة مراتب "فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق الخ".

[6] ن: خلفه.

[7] ن: ساقطة.

[8] ب: الصورة.

[9] ن: بالنفس.

[10] ب: والأغراض بالغين.

[11] ب: الهم.

[12] ب: ساقطة.

[13] يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول. والمراد بقوله "به" أي بالتغليب وبه متعلقة براعي. وضمير إليه عائد على النبي. "ما لم يكن" أي ما دام. والهاء في حبه عائدة إما على المعنى أو على النبي.

بالحقائق، وما أشد رعايته للحقوقّ! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر[1]. فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقي. كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[2] وبين حواء الموجودة عنه (١٠٥ – ب) وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[3] جعلوا الحق علة في وجود العالم. والعلة مؤنثة. وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب. كذا قالوا في المثل السائر. ولما خلق عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة، بل لم يزل ساجداً[4] واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كون الله عنه ما كون. فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف[5] الطيبة. فحبب إليه الطيب: فلذلك جعله بعد النساء. فراعى الدرجات التي للحق في قوله[6]﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ﴾ لاستوائه عليه باسم الرحمن. فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية: وهو قوله تعالى ﴿ورَحْمَتِي وسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾:

والعرش وسع كل شيء، والمستوى[7] الرحمن. فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما[8] بيناه في غير موضع من هذا الكتاب، وفي[9] الفتوح المكي. وقد جعل الطيب– في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال ﴿الخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ والخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ

---

[1] ب: التذكير.

[2] ب: هو عنها.

[3] أ، ن: الذي.

[4] ب: ساجداً خاضعاً. وقوله "مع كونه" أي في حالة كونه.

[5] ب: الأعراب.

[6] ب: المشار إليها في قوله.

[7] ن: المستوى عليه.

[8] ب: كما قد.

[9] ب ن: ومن.

[10] ن: وقد جعل الله تعالى الطيب.

والطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ والطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُوْلَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾. فجعل روائحهم طيبة: لأن القول نفس، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦-١) بالطيب وبالخبيث[١] على حسب ما يظهر به في صورة النطق. فمن حيث هو إلهي بالأصالة[٢] كله طيب: فهو طيب؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث. فقال في خبث الثوم هي شجرة[٣] أكره ريحها ولم يقل أكرهها. فالعين لا تكره، وإنما يكره ما يظهر منها. والكراهة لذلك إما عرفا بملاءمة[٤] طبع أو غرض، او شرع، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثم غير ما ذكرناه. ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب كما قررناه، حبب إليه الطيب دون الخبيث ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن[٥]، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي كتغير الريح. فتكرهه الملائكة بالذات، كما أن مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة. فليس الورد[٦] عند الجمل بريح طيبة. ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضر به الحق إذا سمعه وسر بالباطل: وهو قوله ﴿والَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾؛ ووصفهم بالخسران فقال ﴿قُلْ إنَّ الخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾. فإن من لم يدرك الطيب من[٧] الخبيث فلا إدراك له. فما حبب إلى رسول الله ﷺ إلا الطيب من كل شيء وما ثم إلا هو. وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء، لا[٨] يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب؛ وليس الخبيث إلا ما يكره ولا[٩] الطيب إلا ما يحب. والعالم على صورة الحق، والإنسان على الصورتين (١٠٦- ب) فلا يكون ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير[١٠] الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس

---

[١] أ: والخبيث.

[٢] ن: بالإضافة.

[٣] ب: شجرة خبيثة.

[٤] ب: ملائمة. يقرؤها القيصري "إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع" وهو أقرب القراءات إلى المعقول.

[٥] أ، ب: التعفين.

[٦] ب: ريح الورد.

[٧] أ: والخبيث.

[٨] ب: ولا.

[٩] ن: وليس.

[١٠] ب: بعين.

بخبثه[1]. هذا قد يكون. وأما رفع الخبث[2] من العالم– أي من الكون– فإنه لا يصح. ورحمة الله في الخبيث والطيب. والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث. فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث: وكذلك بالعكس. وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة. فقال "وجعلت قرة عيني في الصلاة" لأنها مشاهدة: وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾. وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين: فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين[3]: فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل. يقول العبد بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: يقول الله ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد لله رب العالمين: يقول الله حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم: يقول الله أثنى علي عبدي. يقول العبد مالك يوم الدين: يقول الله مجدني عبدي: فوض إلي عبدي. فهذا النصف كله له تعالى خالص. ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين: يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا (١٠٧– ١) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين: يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي[4] ما سأل. فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له تعالى. فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده. ولما كانت مناجاة فهي ذكر، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني. ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه. فهذه مشاهدة ورؤية. فإن لم يكن ذا[5] بصرلم يره. فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه[6] يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته، ويلقى السمع لما يرد به عليه الحق[7]. فإن كان إماماً لعالمه الخاص به وللملائكة[8]

---

[1] ب: بخبيثه.

[2] ب: الخبيث.

[3] ن: بنصفين.

[4] ب: ساقطة.

[5] أ: ذو.

[6] ب: كأن.

[7] ب: من الحق.

[8] ن: والملائكة.

المصلين معه- فإن كل مصلٍ فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر- فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله. إذا قال سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون[١] ربنا ولك الحمد. فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده. فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من يناجيه. فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه[٢] (١٠٧- ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه[٣]. ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍ أصلاً، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد. وما تم عبادة تمنع من التصرف في غيرها -ما دامت- سوى الصلاة. وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال- وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون[٤]- لأن الله تعالى يقول ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ والْمُنكَرِ﴾، لأنه شرع للمصلي ألا يتصرف في غير هذه العبادة[٥] ما دام فيها ويقال له مصل. ﴿ولَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ يعني فيها: أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله. والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها، لأن الكبرياء لله تعالى. ولذلك قال ﴿واللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ وقال ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وهُوَ شَهِيدٌ﴾. فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها. ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي، وحركة منكوسة وهي حال[٦] سجوده. فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره. وأما قوله "وجعلت قرة عيني في الصلاة- ولم[٧] ينسب الجعل إلى نفسه- فإن تجلى الحق للمصلي إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلي: فإنه لو لم يذكر هذه الصفة (١٠٨- ١)

---

[١] ب: الحاضرون.

[٢] أ: ما يرده الحق عليه. ب: ما يرد به من الحق عليه.

[٣] ن: السمع.

[٤] ن: تكون.

[٥] أي يشغل نفسه بأي شيء آخر سوى هذه العبادة.

[٦] أ: حالة. ب: ساقطة.

[٧] ب: ساقطة.

عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له. فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة. وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب: من الاستقرار: فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء[1]. ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه. والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا، فإن ﴿الإنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) ولَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾. فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي. ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا. فالصلاة[2] منا ومنه. فإذا كان هو المصلي فإنما[3] يصلي باسمه الآخر، فيتأخر عن وجود العبد: وهو عين الحق الذي يخلقه[4] العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو الإله[5] المعتقد. ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه. وهو جواب ساد[6] أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الذي يصلي علينا. وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه[7] كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم، فنكون عنده[8] بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه[9] بها (١٠٨– ب) فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة. وقوله ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وتَسْبِيحَهُ﴾ أي رتبته في التأخر في عبادته ربه، وتسبيحه الذي يعطيه

---

[1] يصح أن تكون الجملة "فلا تنظر معه إلى شيء غيره" معترضة بين قوله "فتستقر العين عند رؤيته" وقوله "في شيء وفي غير شيء": أي في شيء محسوس أو غير محسوس. ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غير سواه أكانت الرؤية في شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس. (راجع القيصري ص ٣١٢).

[2] أ: والصلاة.

[3] أ: وإنما.

[4] ب: يخيله.

[5] أ: إله المعتقد.

[6] ن: ساد سهل.

[7] فيه أي في هذا المقام.

[8] ن: فيكون عبده.

[9] أ، ن: جئنا.

من التنزيه استعداده، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور. ولذلك لا يفقه[1] تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً. وثم مرتبة[2] يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله (وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ) أي بحمد ذلك الشيء. فالضمير الذي في قوله "بحمده" يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلنا[3] في المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثني إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: ثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يذم معتقد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيا اعتقده[4] في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد. فهو ظان[5] ليس بعالم، ولذلك[6] قال[7]"أنا عند ظن عبدي بي" لا[8] أظهر له إلا في صورة معتقده:

فإن شاء أطلق وإن شاء قيد. (١٠٩-١)فإله[9] المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم[10] والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وكان الفراغ منه في عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين.

---

(١) ن: وكذلك يفقه. ولذلك لا تفقه.

(٢) ب: قرينة مرتبة.

(٣) ب: قلناه.

(٤) ن: في اعتقاده.

(٥) ب: فهو ظن.

(٦) ب: فلذلك.

(٧) ب: + تعالى.

(٨) ب: أي لا.

(٩) ا: وإله.

(١٠) ن: فافهم ذلك.

الجزء الثاني

التعليقات

فاتحة الكتاب

(١) " الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكَلِم... - إلى قوله - وسلم ".

الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها، فلها إذن ناحيتان: ناحية نظرية وأخرى عملية، وهي بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظري والعملي. وعلى هذا التعريف تكون الحكمة أعم من " العلم " الذي هو إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه، أو محاولة ذلك الإدراك، وأعم من " المعرفة " كذلك.

هذا هو المعنى الاصطلاحي الشائع لكلمة الحكمة، ولكن الصوفية منذ عصر مبكر استعملوا الحكمة في معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفي ويختلف من ناحية أخرى عندما ننظر إليه في ضوء نظريتهم العامة في طبيعة المعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها. ذلك أنهم قابلوا بين " الحكمة " و " الكتاب " مستندين إلى الآية الكريمة " كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة " (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام، أو ما سموه أحيانا " العلم الظاهر "، والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التي اختص بها الرسول ﷺ وورثها ورثته من بعده، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن. وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفي وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب. فكأنهم بذلك وجدوا أساسا لطريقتهم في نصوص القرآن نفسه، كما نسبوا علم هذه الطريقة إلى النبي وعدوا أنفسهم ورثة هذا العلم الحافظين له المختصين به.

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة – التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه – إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية، أو أنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعا من مشكاة النبي. وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين وإنما يسميهم " الكَلِم " جمع كلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أي الإنسان الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه – لا في أرضه فحسب. وليست هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء، وإن كان كل

موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين. " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا " (س١٨ آية ١٠٩)

والمراد " بالكَلم " هنا وفي سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم، وعلى رأسهم جميعا " الكلمة " التي هي الحقيقة المحمدية. وللمؤلف نظرية خاصة في هذا الموضوع سنعرض لها في مواضعها من الكتاب.

ويذهب القيصري في شرحه على الفصوص (ص٢) إلى أن لفظ " الكلمة " متصل بلفظ النَفَس، وكما أن الكلمات التي نتلفظ بها ليست إلا تعينات في ذات النفس الذي يخرج من أجوافنا، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات في النفس الرحماني الذي يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود. ولكن نظرية ابن عربي في الكلمة أعمق من هذا وأبعد غورا، وهي كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى في الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية. (راجع أيضا مقالتي عن نظريات الإسلاميين في الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤).

ومن خصائص " الحكمة " التي أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول، ولهذا قال " منزل الحكم على قلوب الكلم "، وفي هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة التي هي نتاج عقلي صرف. فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب.

ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التي تنزل على قلوب الكلم فأشار إلى العلم بأحدية الطريق الأمم. والطريق الأمم في مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود. إذ ليس في الوجود سوى الله وآثاره، ولا معبود إلا هو مجلى من مجالي المعبود على الإطلاق، المحبوب على الإطلاق، الجميل على الإطلاق وهو الله. هذا هو دين الحب الذي أشار إليه ابن عربي في قوله:

أديـــن بـــدين الحـــب أني توجهـــت ركائبـــه فالـــدين ديـــني وإيمـــاني

وفيه يقول أيضا:

عقـــد الخلائـــق في الإلـــه عقائـــدا وأنا اعتقـــدت جميـــع مـــا عقـــدوه

" ممد الهمم من خزائن الجود والكرم ".

المراد بالهمة الإرادة وهي الإقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه. فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالإدراك العقلي المنطقي، والفيض يمد همة الصوفي لا عقله. أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد يكون أحد أمرين:

الأول: العلم الباطن أو الغيبي الذي قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة خاتم الرسل، وبذلك يكون مُحَمَّد ﷺ أو الحقيقة المحمدية أو روح مُحَمَّد مبدأ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطني، وهذه بالفعل ناحية من نواحي نظرية ابن عربي في الكلمة.

الثاني: أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية المتجلية في الموجودات على اختلاف أنواعها. فمحمد يمد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل لها جميعها – وبذلك استحق اسم عبدالله، والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية – ولأن مُحَمَّداً أو حقيقة مُحَمَّد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية. فهو بمثابة العقل الأول في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبمثابة المسيح في الفلسفة المسيحية وبمثابة " المطاع " في فلسفة الغزالي. هذه أيضا ناحية من نواحي نظرية المؤلف في " الكلمة ".

الفص الأول

(١) الكلمة الآدمية.

لا يقصد بآدم هنا آدم أبو البشر، وإنما الجنس البشري برمته: الإنسان من حيث هو إنسان أو الحقيقة الإنسانية. يدل على ذلك ما يورده المؤلف عن النشأة الإنسانية وأنها النشأة الوحيدة التي تتجلى فيها الكمالات الإلهية في أعظم صورها، وما يذكره من أمر خلافة الإنسان في الكون وفضله على الملائكة واستحقاقه مرتبة الخلافة دونهم، وكلامه عن الكون الجامع والعالم الصغير الذي يقابله بالعالم الكبير ونحو ذلك.

(٢) " لما شاء الحق سبحانه... ولا تجليه له ".

" لما " لا تشير إلى زمان لأن المشيئة الإلهية لا تتعلق بزمان دون آخر: ولكن المسألة تقريب للأذهان وشرح للحكمة الإلهية في ظهور الإنسان بالصورة التي ظهر بها.

وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هذه الصورة، لا لأن الذات الإلهية تطلب وجود الخلق، فإن الذات الإلهية غنية عن العالمين، بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه. أليس ذلك الوجود إلا مظهر تلك الأسماء ومجاليها ؟ بل أليس الكون كما يقول ابن عربي سوى الأسماء التي أطلقها الله على نفسه ؟ ولهذا قال " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الخ " أي لما شاء ظهور الخلق عامة وظهور الإنسان بوجه خاص وكانت هذه المشيئة من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته، أظهر الوجود فبه عُرف، وأظهر الإنسان فكان أعرف مخلوق بربه. " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرَفَ فخلقت الخلق فبِهِ عرفوني ". هذا هو سر الخلق كما يقول به الحديث القدسي أو ما يدعي الصوفية أنه حديث قدسي.

فغاية الخلق إذن هي أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم. وليست رؤية الشئ نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة لأن هذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور فيه – أي تعطيها طبيعة المرآة. ففي العالم تجلي الوجود الإلهي وبالعالم عرفت صفات الله وأسماؤه أي عرفت ألوهيَته. فنحن نعرفه

في أنفسنا بقدر ما نعرف من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي: وهذا معنى قول القائل " من عرف نفسه فقد عرف ربه ".

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه – أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي، وإن شئت قلت أن يرى عينه إذ ليست عينه سوى ذاته المتصفة بالأسماء، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه وكشف عن " الكنز المخفي " الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها، بل في تقييدها وتعينها.

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه – أو أن تظهر عينه – في صورة جماعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من اعلاه إلى أسفله كما سيتبين فيما بعد.

(٣) " ومن شأن الحكم الإلهي... والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ".

هذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربي بالخلق، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب بوحدة الوجود كمذهبه، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجاراة للعرف ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه.

من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق فتفيض عليه روح من الله عبرَ عنها في قصة خلق آدم بالنفخ، ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيؤه لقبول الفيض الوجودي ما وُجد. فكل محل تم فيه الاستعداد للوجود على نحو ما، قَبِل روحا إلهيا فوجد في العالم الخارجي على هذا النحو. أي أن روح الله سارية في الموجودات جميعها، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها.

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربي يقول باثنينية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق: أو الوجود الظاهر والله. وليس في الحقيقة أثر لاثنينية في مذهبه. وكل ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية. فليس في الوجود – في نظره – إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقا وفاعلا وخالقا، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سميناها خلقا وقابلا ومخلوقا. وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم، إذ يستحيل في اعتقاده الوجود عن العدم المحض. وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم (يعبر عنه أحيانا

بالتجلي الإلهي) يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها. ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي: تجل إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات، وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن. ذلك هو الذي يطلق عليه أحيانا اسم " الخلق الجديد " ويقول إنه هو المشار إليه في قوله تعالى " بل هم في لبس من خلق جديد ".

" والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ":

القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني وإن كان لها وجود غيبي: فهي بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة. وقد تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي: الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع، إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة " الوجود المطلق "، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية بل هي مجرد قوابل للوجود. وهذه الحقائق المعقولة، أو الصور المعقولة للمكنات هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم " الأعيان الثابتة " للموجودات وهي شئ أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه. وسيأتي مزيد شرح لهذه الأعيان الثابتة في مواضع أخرى.

أما الفيض المقدس – وهو الذي يوصف عادة باسم " التجلي الوجودي " أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس: أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي. وليس في الوجود شئ يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته. هذا هو سر القدر الذي يشير إليه المؤلف في الفص السادس عشر وغيره وهو يذكرنا في بعض نواحيه " بالانسجام الأزلي " الذي يتحدث عنه " ليبنتز ".

وكما قلنا إن الفيض الأقدس هو تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات، نستطيع أن نقول هنا إن الفيض المقدس هو تجلي الحق في صور أعيانها، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق.

وقد تشير كلمة " الفيض " إلى تأثر ابن عربي بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيها، ولكن على الرغم من استعماله لكثير من مصطلحات هذه الفلسفة وأساليبها

لا نزال نجد مذهبه الخاص قائما بنفسه متميزا عن هذه الفلسفة في أخص صفاتها. ويكفي أن نقرر هنا أن مذهب ابن عربي صريح في القول بوحدة الوجود والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست مذهب وحدة وجود بالمعنى الدقيق، وأن الفيوضات التي يتكلم عنها ابن عربي ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة، في حين أنها في فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته.

(٤) " فكانت الملائكة له... العالم أعلاه وأسفله ".

لما اقتضت الإرادة الإلهية ظهور العالم، أو ظهور مرآة للوجود يرى الحق فيها نفسه، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة لتتحقق فيها معاني الرؤية فكان آدم (الإنسان) عين ذلك الجلاء: إذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة لا ينعكس عليها كمال إلهي فيُرَى أو يُعرَف. وغاية الخلق – كما قلنا – أن يعرف الله وتدرك آثاره وكمالاته. وإذا عرفنا أن جلاء المرآة في لغة ابن عربي معناه كشف أسرار الوجود بنور العقل والقلب، ولا يكون ذلك إلا للإنسان، أدركنا منزلة الإنسان عنده من الله ومن الوجود عامة. فالإنسان من الله بمنزلة إنسان العين من العين، وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه.

وفي الإنسان قوى كثيرة روحية وحسية، وكذلك في العالم مثل هذه القوى. وكل قوة سواء أكانت في الإنسان أم في العالم محجوبة بذاتها، مشغولة بنفسها لا ترى في الوجود أفضل منها. ولهذا الحجات زعمت الملائكة أنهم أفضل من آدم فلم يسجدوا له. ولهذا الحجات أيضا عميت قوى الإنسان فلم تنظر كل منها إلى كمالات الأخرى ولم تنظر إلى كمالات النشأة الإنسانية في جملتها، وهي النشأة التي فيها – فيما يزعم أهلها – الأهلية لكل منصب عال ودرجة رفيعة عند الله.

ذلك لأن النشأة الإنسانية هي المظهر الأسمى للجمعية الإلهية التي هي أسماء الله وصفاته، وفيها. وحدها تتجلى جميع الصفات التي توجد في العالم متفرقة في أجزائه. ففيها أولا – ما يرجع إلى الجناب الإلهي: أي الذات الإلهية متصفة بالأسماء.

وثانيا – ما يرجع إلى حقيقة الحقائق – وهي بمثابة العقل الأول في فلسفة أفلوطين. أي فيها العقل الذي هو مظهر العقل الإلهي الكلي.

وثالثا – ما يرجع إلى الطبيعة الكلية التي قبلت صور الوجود من أعلاه إلى أسفله.

ورابعا – فيها فوق ذلك لك الناحية العنصرية وهي الجسم البشري المراد بقوله " النشأة الحاملة لهذه الأوصاف.

ففي الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح: أهو هو كائن جسماني وطبيعي وعقلي وإلهي. ولا يدانيه في هذه الصفات كائن آخر ولذلك استحق الخلافة عن الله واستحق أن يسمى العالم الأصغر.

وقد وضع شراح الفصوص على هذه الفقرة شروحا كثيرة كلها غامضة ومضطربة لصعوبة النص والتفافِه وتعقده، ولكني آثرت أن أقرأ النص وأفسره على النحو الآتي:

" فكل قوة منها (أي من قوى النشأة الإنسانية) محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن فيها (أي ولا ترى أن فيها – أي في النشأة الإنسانية) فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها (أي عند النشأة الإنسانية) من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك (أي من الجمعية الإلهية) إلى الجناب الإلهي، وإلى حقيقة الحقائق، وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله – أعلاه وأسفله – في النشأة (أي البدنية) الحاملة لهذه الأوصاف (الثلاثة). "

(٥) " فلهذا سمي إنسانا فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم ".

يستعمل ابن عربي كلمة " الرحمة " هنا بمعنى منح الله الوجود للأشياء. وهو يتكلم عن نوعين من الرحمة سيأتي ذكرهما في الفص السادس عشر. وقد سبق أن ذكرنا أن الإنسان في نظره هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه الغاية لأن الله خلق العالم لكي يُعرَف، والإنسان وحده هو الذي يعرفه المعرفة اللائقة به والمعرفة الكاملة. ومن هنا ندرك سر كون الإنسان سببا في نزول الرحمة بكل مخلوق – أو سببا في وجود كل مخلوق، لأن الكمال الإلهي الذي شاء الله أن يُعرَف والذي لا يعرفه حق معرفته إلا الإنسان، لا يدرَك إلا في العالم وفي الإنسان معا: يدرَك تفصيلا في الأول وجملةً في الثاني. وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإنسان علة في وجود هذا الكون.

(٦) " فهو الإنسان الحادث الأزلي... والكلمة الفاصلة الجامعة "

في الإنسان الذي أسلفنا وصفه ناحيتان: ناحية حادثة وهي ما يتصل منه بالصورة البدنية

العنصرية، وناحية أزلية أبدية، وهي ما يتصل منه بالجانب الإلهي. فهو حق وخلق، وقديم وحادث وسر مدى وفانٍ وما إلى ذلك من صفات الأضداد. وقد جمع الإنسان – بل كل ما في الوجود – بين صفات الأضداد هذه من أجل أن فيه الناحيتين: اللاهوتية والناسونية. وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية في مذهب ابن عربي لا يكاد يغفل ذكرها في كل فصل من فصول كتابه، بل عليها يقوم كل مذهبه في وحدة الوجود.

أما كون الإنسان " الكلمة الفاصلة الجامعة " فلأنه يقف حدا فاصلا بين الله والعالم لأنه صورة الله والعالم هو المرآة التي تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التي الإنسان صورة لها. ولهذا يطلق عليه ابن عربي أحيانا – أو بعبارة أدق – يطلق على الإنسان الكامل لا مطلق إنسان – إسم البرزخ وهو اسم يظهر أنه استعارة من فلسفة فيلون اليهودي الإسكندري لأن فيلون يصف الإنسان بهذا الوصف. وأما كونه "كلمة جامعة " فلأنه يجمع في نفسه –كما قلنا –كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه يجلَي لها.

(٧) " فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل... أبديا "

ليس الإنسان – الإنسان الكامل – هو العلة الغائيَة من الوجود فحسب، بل هو الحافظ للوجود والسبب في استمراره. أما أنه العلة الغائيَة من الوجود فقد شرحناه، وأما كونه سبب استمرار الوجود فلأن العلة إذا وجدت وجد معلولها وإذا انعدمت انعدم معلولها الخاص، فإذا زال الإنسان من العالم، وهو المقصود بالذات من خلق العالم، لزم أن يزول العالم: أي لزم أن تنحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها وهو الذات الإلهية الواحدة. وهذا معنى قول المؤلف " وانتقل الأمر إلى الآخرة " إذ المراد بالآخرة ذات الحق التي عنها صدر كل شئ وإليها يرجع كل شئ، وبالدنيا، العالم الخارجي: عالم الظواهر. وخلاصة الفقرة أنه إذا زالت علة ظهور الحق في صور الوجود زال العالم الذي هو مجموع هذه الصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة في شئ ولا معروفة لأحد.

(٨) " وليس للملائكة جمعية آدم... تقديس آدم ".

ليس للملائكة جمعية آدم لأنهم لا تتمثل فيهم جميع الأسماء الإلهية التي تتمثل في الجنس البشري. ولذلك لما علَم الله آدم الأسماء كلها – وعلَم هنا مأخوذة بمعنى أظهرها فيه – وجعله خليفة عنه في أرضه، أنكر الملائكة الذين لم يدركوا سر ذلك الأمر منزلة آدم وقالوا " أتجعل فيها

من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟ "

وكل شئ في الوجود يسبح الله ويقدسه بحسب منزلته من الوجود وبحسب ما أودع الله فيه من مظاهر أسمائه، لأن التسبيح والتقديس هنا ليس معناها إلا إظهار الكمال الإلهي الذي يتجلى في الموجود بمقتضى طبيعة الموجود نفسه. ولذلك قال تعالى " وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم " لأن الشئ لا يفقه تسبيح غيره وتقديسه لله إلا إذا كان ذلك الغير مماثلا له في طبيعته، ولهذا لم تفقه الملائكة تسبيح آدم ولا تقديسه، ولا هي سبحت الله وقدسته تسبيح آدم وتقديسه.

وكلما كان الكائن أعلى درجة في الوجود من غيره، أي كلما كان مظهرا لعدد أكبر من صفات الله وأسمائه، كان أعظم في تسبيحه وتقديسه لله. والإنسان من بين الكائنات كلها هو الذي يسبح الله ويقدسه أعلى مراتب التسبيح والتقديس، لأنه مظهر الكمالات الإلهية جميعها.

غير أن ما يسميه ابن عربي "كمالا " يجب ألا يفهم منه الكمال الخلقي وحده، بل الكمال عنده كل صفة وجودية، أو كل صفة تحقق الوجود في ناحية من نواحيه سواء أكانت الصفة أخلاقية أو غير أخلاقية، خيرا أم شرا. فالطاعة من العبد كمال وهي من مظاهر اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ما شاكلهما من أسماء الجمال. والمعصية من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهي من مظاهر اسم الجبار أو المنتقم أو المعذب أو ماشاكلهما. ومن هنا كانت الطبيعة الإنسانية أكمل من طبيعة الملائكة لأنها تحقق من معاني الوجود ما لا تحققه الطبيعة الملائكية. فطبيعة الإنسان بدنية روحية معا، وطبيعة الملائكة روحية فقط.

قارن الفص السابع عشر في شرح المؤلف للآية " وإن من شئ إلا يسبح بحمده " (س١٧ آية ٤٤).

(٩) " اعلم أن الأمور الكلية... فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ".

الأمور الكلية هي المعقولات أو المثل في فلسفة أفلاطون، والمراد بها هنا الصفات الإلهية المتجلية في الخلق على نسب متفاوتة. ولابن عربي رأي خاص في وجودها يختلف تماما عن رأي أفلاطون في المثل. فالأمور الكلية في مذهبه معان عقلية ليس لها وجود عيني – أي خارجي – مستقل عن الأشياء التي لها حكم فيها ونسبة إليها، ولكن لها أثرا في كل ما له وجود عيني. وقوله " فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني " يمكن قراءته فهي باطنة لا تزال (بفتح تاء تزال) أي

فهي باطنة عن الوجود العيني لا تزال كذلك. ويمكن قراءتها لا تزال (بضم التاء) أي لا تنمحي أو لا تفارق الوجود العيني. أي أن الكلي إن كان له وجود خارجي فوجوده في أفراده لا يفارقها.

ونسبة الأمر الكلي إلى أفراده نسبة واحدة سواء أكان المتصف به شيئا مؤقتا أم غير مؤقت، حادثا أم قديما. فنسبة العلم مثلا إلى جميع من يتصفون به واحدة إذ نقول في كل من اتصف بالعلم إنه عالم، وكذلك نقول في الحياة وفي الإرادة. ولكن الأمر الكلي من ناحية أخرى يعود إليه حكم من الموجودات العينية التي يتحقق فيها بحسب طبيعة تلك الموجودات، فيوصف بالقدم إذا اتصف به القديم وبالحدوث إذا اتصف به الحادث.

(١٠) " ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه... إلا الوجوب الذاتي ":

لما شرح معنى المحدَث (والمراد به العالم) وأنه هو الممكن المفتقر في وجوده إلى غيره لا الذي له أولية في الزمان، أخذ يشرح الصلة بينه وبين محدِثه الذي هو واجب الوجود. فقال إن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدَث لذاتها، ولذا كان المحدَث واجب الوجود بغيره. واقتضت طبيعة واجب الوجود كذلك أن يكون المحدَث (العالم) على صورة من أوجده فيظهر فيه كل شئ من اسم وصفه عدا وجوب الوجود الذاتي وهي الصفة التي انفرد بها الله.

ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى أحالنا الله في العالم به على النظر في الحادث بما فيه أنفسنا، وبذلك عرفناه واستدللنا بأنفسنا عليه. وهنا يصل ابن عربي إلى النقطة الختامية في هذا الموضوع ويعرج مرة أخرى على مذهبه في وحدة الوجود فيقول " فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوبَ الخاص الذاتي ". بل إن الأنبياء أنفسهم (أَلسِنة التراجم) يصفون الله بهذه الأوصاف ويصف هو نفسه لنا بها أو بنا، فنحن صفاته لأننا مظهره، وعلمنا به علمنا بنا ومنّا، لأننا نراه في المرآة، ويستحيل علينا أن نراه بدونها، والمرآة العالم الذي نحن جزء منه.

(١١) " فبهذا صح له الأزل والقدم... في عين آخريته ":

ظهر مما تقدم أن الحق والخلق وجهان لشئ واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق لا فرق بينهما إلا في وجوب الوجود الذي يتصف به الحق، وإمكان الوجود أو الافتقار الذاتي الذي هو من طبيعة الخلق. وعن وجوب الوجود تتفرع كل الصفات التي يتميز بها الحق عن الخلق كالقدم والأزلية والأبدية وغيرها.

فالحق قديم أي لا أول لوجوده لأنه يستحيل عليه المسبوقية بالعدم. فهذا معنى من معاني الأولية انتفى عنه. ولكنه يصف نفسه بأنه الأول والآخر فلابد أن يكون المراد بالأولية هنا أنه مبدأ الوجود والأصل الذي صدر عنه كل وجود، كما أن المراد بالآخرية رجوع كل موجود في آخر الأمر إليه كما قال " وإليه يرجع الأمر كله ". ولهذا قال المؤلف " فهو الأول في عين آخريته " أي أن أوليته وآخريته يرجعان إلى سبب واحد هو افتقار الموجودات إليه. فالأزل والأبد إذن من صفات الواحد الحق وحده، والوجود الزماني المحدود من صفات الكثرة. ولا يمكن أن تكون أولية الحق تعالى مثل أولية الوجود المقيد بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، وإلا لم يصدق عليه أن يكون آخرا لأن الآخرية حينئذ تكون بمعنى آخرية الموجودات المقيدة أيضا والموجودات المقيدة أو الممكنات غير متناهية.

(١٢) " فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه، فلا يدرك الحق إدراكه نفسه ".

في العالم أجسام وأرواح وهي المرادة بالكثيف واللطيف، وكلها حُجُبٌ تستر الذات الإلهية وتمنعها من الظهور عارية عن كل تعين، كما تحول بيننا وبين إدراك تلك الذات على حقيقتها. وقد استشهد الصوفية في هذا المعنى بحديث كثيرا ما رددوه وذهبوا في تأويله كل مذهب وهو أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه ". قال أصحاب وحدة الوجود المراد بالوجه الذات الإلهية وبالحجب التعينات الكونية.

فالعالم الذي هو صورة الله هو عين الحجاب الذي يستر الله، ولا يدرك العالم من الله إلا بمقدار ما يتجلى فيه من أسرار الحق. ولهذا لا يدرك شئ من العالم الحق كما يدرك الحق نفسه. وهذا اعتراف صريح من ابن عربي بأن الوجود المطلق بعيد المنال حتى على ذوق الصوفي، ومنه يتبين أن دعواه في وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال، وإنما هي فرض افترضه وعجز عن تأييده. وقد يقال إن المراد بالعالم " العالم الأكبر " لا الإنسان وإن الإنسان وحده هو الذي يستطيع إدراك الحق وإدراك الوحدة الوجودية لأنه الصورة الكاملة للوجود. ولكن ابن عربي أميل إلى الأخذ بالمعنى الأول. لا فكاك للإنسان من عقاله ولا تخلص له من صورته إلا بالموت: وما دام في تعينه، وما دامت له إنية تميزه عن غيره فهو عاجز عن إدراك الحق والوصول إليه. ولهذا أجمع الصوفية على ضرورة العمل لرفع ذلك الحجاب – حجاب الإنية، وجعلوا غاية

طريقتهم الفناء عن الصفات البشرية المشار إليها بالإنية. قال الحسين بن منصور الحلاج وقد أشقاه عذاب الحجاب.

بيـــــني وبينــــــك إنيّ ينـــــــازعني فـــارفع بفضـــلك إنيَ مـــن البـــين

ولكن الحلاج كان حلوليا – ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود – فهو يطلب محو صفاته التي يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها. وهذا معنى لا يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بانيته: فليس في الأمر في زعمهم تحول في الصفات ولا صيرورة ولا حلول، وإنما هو تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية. أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أيا كان. وابن عربي صريح في هذا كل الصراحة حيث يقول: " فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهور، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك " (الفصل الأول).

(١٣) " فالكل مفتقر ما الكل مستغني " إلى آخر الأبيات:

المراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم. والكل في نظره مفتقر لأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة مفتقر كل واحد من وجهيها إلى الآخر. أما افتقار الخلق إلى الحق فظاهر إذ قد بينا أن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق: فبالحق وجوده ومن الحق يستمد ذلك الوجود على الدوام. ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم، أو كما يقول المؤلف " لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة " ما كان للعالم وجود. وقد ذكرنا أيضا أن العالم من ناحية أخرى ليس إلا الصفات والأسماء الإلهية التي وصف الحق بها نفسه ووصفناه نحن بها. فليس للعالم وجود، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق. أما افتقار الحق إلى الخلق – ويقصد ابن عربي بالحق الله لا الذات الإلهية المجردة عن كل وصف وكل نسبة (وهي التي ترادف في فلسفة أفلوطين " الواحد) – فراجع إلى أن للحق من الأسماء والصفات مالا يتحققق إلا عن طريق العالم الذي هو مظهرها. ولولا هذا المظهر الأسمائي والصفاتي لظل الحق ذلك " الكنز المخفي " الذي أشار إليه الحديث القدسي الذي أسلفنا ذكره.

فالافتقار من الخلق إلى الحق ومن الحق إلى الخلق في نظر ابن عربي حقيقة لا كناية فيها. ولكنه يصف الحق أحيانا بأنه الغني على الإطلاق، وبهذا يقصد الذات الإلهية العارية عن

الصفات والأسماء، وهذا ما أشار إليه البيت الثاني.

(١٤) " فقوله " اتقوا ربكم ": اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم... أدباء عالمين ".

مهما يكن التفسير الذي نأخذ به في شرح هذه العبارة، فإن كلمتي " اتقوا " و " ربكم " ليستا مستعملتين في معنييهما العاديين. " اتقوا " مأخوذة من الوقاية لا من التقوى، والرب مأخوذ بمعنى الاسم الإلهي أو الأسماء الإلهية الظاهرة في مجلى من مجالي الوجود. ورب كل موجود هو الاسم الإلهي الظاهر فيه على ما سيبينه المؤلف في الفص الإسماعيلي. أما قوله " اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم " الخ فيمكن فهمه بمعنيين: الأول اجعلوا الصورة التي هي مجلى الإسم الإلهي وقاية لذلك الإسم فإنه لا وجود للإسم ولا معنى له إلا بها، ولا تنسوا أن الإسم الإلهي أيضا وقاية للصورة إذ لا وجود لها إلا به. والمعنى الثاني – وهو أدنى إلى المراد وأكثر تمشيا مع بقية الفقرة – أن يقال إن الصورة الخارجية للإنسان هي جسمه وهو المشار إليه بقوله " ما ظهر " والصورة الباطنية له هي ذلك الجزء الإلهي فيه المقوم لصورته وهو المعبر عنه بالرب. فالمراد أن ينسب الإنسان كل الصفات البدنية إلى البدن وحده وبذلك يقي ربه لأن صفات البدن ذميمة، وقصر الوصف بها على البدن وقاية للرب. وأن ينسب كل الصفات الروحية إلى الصورة الباطنية (وهي الرب) وفي هذا وقاية للبدن، لأن صفات الرب صفات حمد أو مدح، ومن له صفات الحمد يحتمي به من له صفات الذم. ومعنى العبارة كلها: إن كان ذم فانسبوه لأنفسكم واحموا الله منه، وإن كان مدح فانسبوه إلى الله (الذي هو فيكم) واحتموا به. ولذلك قال المؤلف " فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد ".

الفص الثاني

(١) " شيث ".

رأينا في الفص السابق أن المراد بآدم هو الصورة الإلهية الجامعة لكل حقائق الوجود، وأن الحق سبحانه لما أحب أن يُعرف تجلي لنفسه في نفسه في هذه الصورة التي كانت له بمثابة المرآة ورأى الجميع كمالاته فيها فجعلها الغاية من الوجود وخلق العالم الأكبر من أجلها. فآدم بهذا المعنى هو الحق متجليا بصورة العالم المعقول وحاويا في نفسه جميع صفات عالم الممكنات.

وهنا نرى ابن عربي يرمز بشيث ابن آدم إلى تَجَلٍّ آخر للحق: وهو تجليه في صورة المبدأ الخالق الذي يمنح الوجود لكل موجود – أو باصطلاح المؤلف – يظهر في وجود كل موجود. ولما كان من طبيعة الحق أن يخلق – أي أن الخلق فعل ضروري له – والخلق هنا معناه الظهور بالوجود لا الإيجاد من العدم –كان هذا التجلي الثاني – نتيجة لازمة عن التجلي الأول كما أن الابن نتيجة طبيعية ولازمة للأب.

وليس الخلق إيجادا من عدم كما قلنا وإنما هو ظهور أو خروج أو تجل: ولذلك اختار له المؤلف كلمة النفخ أو النفث وسمي حكمة شيث بالحكمة النفثية. وكلمة النفخ أو النفث تشير إلى خروج شئ من شئ أو فيض شئ عن شئ. أما الموجود ذاته الذي يمنحه الحق لأعيان الموجودات فكثيرا ما يشار إليه " بنَفَسِ الرحمان " أو " النَفًس الرحماني " ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود.

(٢) " العطايا والمنح الإلهية ".

ماذا تكون العطايا والمنح التي يهبها الله العالَمَ في مذهب يقول بوحدة الوجود سوى الذات الإلهية وصفاتها ؟ فذاته تعالى سارية في ذوات جميع الموجودات، وصفاته هي الصور الأولى المتعينة في صفات العالم الخارجي. لهذا قسم المؤلف العطايا والمنح إلى ذاتية واسمائية. ويستوي في مذهب كهذا أن يسأل العبد ربه أن يمنحه كيت وكيت من صفات الوجود بأن يتجلى له فيها وأن لا يسأل، فإن الحق يتجلى في كل موجود بحسب الاستعداد الأزلي لذلك الموجود لا يغيِّرٌ من ذلك سؤال ولا دعاء. وكل موجود له عينه الثابتة في الأزل يظهر وجوده الخارجي بمقتضاها.

هذا هو القانون العام في فلسفة ابن عربي لا يتحول عنه قيد شعرة مهما اختلفت الأساليب التي يعبر بها عنه. من الجهل إذن السؤال أو الدعاء، فإن كل شئ قدِّر أزلا وسيكون على نحو ما قدر: طاعة أو معصية، خيرا أو شرا، حسنا أو قبحا، اللهم إلا إذا قدر كذلك أن شيئا ما لا ينال إلا بالسؤال أو الدعاء. أما الصوفي الكامل فلا يسأل شيئا بل يراقب قلبه في كل آن ليقف على مدى استعداده الروحي، لأن قلب الصوفي – وهو مرآته التي يرى فيها تجلي الحق – يتغير في كل لحظة مع تغير التجلي الإلهي. واللحظة التي يكون فيها الصوفي حاضرا بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحي هي التي يسميها الصوفية " الوقت ". ولذلك قالوا: الصوفي بِحُكم وقته، والصوفي ابن وقته.

ومن الصوفية – وهم الصنف الأدنى – من يسأل لا للاستعجال ولا غيره وإنما امتثالا لأمر الله في قوله " ادعوني أستجب لكم ": وليس المراد بالاستجابة منح الشئ المسئول فيه دائما، فإن المسئول فيه لا يتحقق إلا إذا اقتضته طبيعة الشئ نفسه ووافق السؤال فيه الوقت المقدر له. أما إذا اختلف الوقت فلا استجابة إلا الإستجابة بلفظ " لبيك " التي يفرق ابن عربي بينها وبين الاستجابة الحقيقية التي يلزم عنها منح المطلوب.

(٣) " فالاستعداد أخفى سؤال ".

ذكر المؤلف ثلاثة أنواع من السؤال: السؤال باللفظ أو الدعاء، والسؤال بالحال، والسؤال بالاستعداد. أما السؤال باللفظ فقد شرحناه وبينا أنه لا أثر له مطلقا في الإجابة عن المسئول. وأما السؤال بالحال فراجع في الحقيقة إلى السؤال بالاستعداد، فإن الحال التي تطلب شيئا ما تتوقف على طبيعة استعداد صاحبها، فلحال الصحة أو المرض مثلا مطالب، ولكن الصحة والمرض يتوقفان على طبيعة الصحيح والمريض. فلم يبق بعد السؤال باللفظ إذن إلا السؤال بالاستعداد: أي ما تتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود. هذا هو السؤال بالمعنى الصحيح، وهذا هو السؤال الذي يستجيب له الحق استجابة حقيقية. فإذا قدر لشئ ما أزلا أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشئ ما قدر لها، تحقق في الحال ما طلبت. وليس ما يجري من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك.

هنا تظهر جبرية ابن عربي واضحة جلية. ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة، بل هي نوع من الانسجام الأزلي **pre-established harmony**

الذي قال به ليبنتز. كما أنها ليست الجبرية التي قال بها غير ابن عربي من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربي فيدين بحقيقة وجودية واحدة. فنظام الوجود القائم وما طبع في جبلته من القوانين التي هي في واقع الأمر قوانين إلهية وطبيعية معا، كل ذلك هو الذي يقرر مصير العالم في أية لحظة من لحظاته. وهذه النزعة أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية في إلهيَاتهم.

أما النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولة الصوفي التخلص – ما أمكنه – من ربقة العبودية الشخصية، ليحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق.

(٤) " ومن هنا يقول الله تعالى " حتى نعلم "... الكشف والوجود ".

تشعر العبارة " حتى نعلم " – إذا أخذت على ظاهرها – بأن علم الله بالأشياء غير أزلي لأنه متعلق بالموجودات الكائنة الفاسدة الموجودة في الزمان والمكان. وقد حاول بعض المتكلمين نفي هذا عن العلم الإلهي بأن نسبوا الحدوث في العلم للتعلق لا للعلم نفسه. أما العلم الإلهي فهو قديم. ولكن ابن عربي يرد عليهم في هذه النقطة بقوله إنهم أثبتوا صفة العلم زائدة على الذات الإلهية وجعلوا تعلق العلم بالمعلوم للعلم لا للذات. ولكن الذات وصفاتها شئ واحد في نظر المحققين أمثاله (وفي نظر المعتزلة أيضا)، فالتعلق للذات المتصفة بالعلم لا للعلم. وكذلك الحال في القدرة والإرادة والصفات الأخرى. فإذا قيل تعلق علم الله بكيت وكيت كان معنى ذلك تعلقت الذات الإلهية المتصفة بالعلم بكيت وكيت. ولكن ذات الحق هي في الواقع – في مذهبه – ذات المعلوم: وعلى ذلك لا يرى أن الحق يكتسب علما بالمعلوم عندما يظهر ذلك المعلوم في الوجود، كما لا يرى بعدية زمانية في العلم الإلهي، وإن افترض قبلية وبعدية اعتبارية في الذات الإلهية التي تُصُوِّرت على أنها كانت ثم أصبحت. فعلم الله بالأشياء في العالم العقلي هو علمه بأعيانها الثابتة التي هي ذاته المفصلة في علمه. أي هي علمه بذاته في هذا المقام. وعلمه تعالى بالموجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفا له في صفحة الوجود: أو هو علم بذاته متجليا في أعيان الموجودات، فالبعدية موجودة بهذا المعنى. وعليه يلزم أن نفهم " حتى نعلم " على ظاهرها وألا تؤولها.

(٥) " والأمر كما قلناه وذهبنا إليه. وقد بينا هذا في الفتوحات المكية ".

الأمر الذي قد بينه هو أن الحق سبحانه قد منح من ذاته وصفاته كل موجود ذي ذات وصفات. وهذا هو التجلي الإلهي: أي الظهور في الصور أو التعينات الكونية. ولا يكون التجلي الإلهي لشئ إلا بحسب استعداد المتجلي له، ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته في مرآة الحق. أما الحق في ذاته فلا يُرَى ولا يُعلم لأنه لا يتجلى في صورة مطلقة. وقد ضرب المؤلف لهذه الرؤية الإلهية مثلاً بالمرآة والصورة المشاهدة فيها، فإن الناظر إلى نفسه في المرآة يرى صورته هو ولا يرى جرم المرآة مهما حاول ذلك. فكذلك الحق الذي هو مرآة الوجود لا يرى إلا صوره المتجلية في مرايا الوجود. ولكن التشبيه بالمرآة والصورة قد استغل في معنى آخر، فشبه الخلق بالمرآة والحق بالصورة الظاهرة فيها. فكما أن الحق مرآة الخلق، كذلك الخلق مرآة الحق. وفي هذا يقول المؤلف: فهو (أي الحق) مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها: وليست (أي هذه الأسماء وأحكامها) سوى عينه.

أما المرجع المشار إليه في الفتوحات المكية فوارد في الجزء الأول ص٣٩٧ في الكلام عن المرآة وصورتها.

(٦) " فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ".

يعتبر ابن عربي " الولاية " أساس المراتب الروحية كلها. فكل رسول ولي وكل نبي ولي. وأخص صفات الولي أيا كان المعرفة: أي العلم الباطن الذي يلقي في القلب إلقاء ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان، وهو مختلف عن العلم الموحي به في مسائل التشريع. وقد يستعمل ابن عربي كلمة " الإنسان الكامل " مرادفة لكلمة " ولي " بهذا المعنى، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون شيئا من عالم الغيب. والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكاملة بالله وبين العلم الخاص بالشرائع التي أرسلوا بها.

والنبوة والرسالة تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان، أما الولاية فلا تنقطع أبدا، لأن المعرفة الكاملة بالله لا تحد بزمان أو مكان ولا تتوقف على أي عامل عرضي.

وهناك فرق آخر وهو أن العلم الشرعي يوحي به إلى الرسول على لسان المَلَك، أما العالم الباطن عند الولي – سواء أكان رسولا أو نبيا أو محض ولي، فهو إرث يرثه الولي من خاتم الأولياء الذي يرثه بدوره من منبع الفيض الروحي جميعه: روح مُحَمَّد أو الحقيقة المحمدية. وخاتم

الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذي يأخذ علمه مباشرة عن روح مُحَمَّد التي يرمز إليها الصوفية عادة باسم " القطب " ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح مُحَمَّد، محمدٌ النبي بل حقيقته القديمة التي تقابل العقل الأول عند أفلوطين و" الكلمة " عند المسيحيين، والتي يقول ابن عربي إنها المقصودة في الحديث كنت نبيا وآدم بين الماء والطين، لا بمعنى قدَر لي أن أكون نبيا قبل خلق آدم كما يدل عليه ظاهر الحديث، بل بمعنى وجدت حقيقتي أو روحي التي هي العقل الإلهي قبل أن يوجد آدم.

(٧) " وفي هذا الحال الخاص تقدم (أي محمد) على الأسماء الإلهية ".

يقتبس الصوفية عادة في هذا المقام الحديث القائل إن رسول الله ﷺ هو أول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق، ثم الأنبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون، وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين ". وإذا فهمنا أن ابن عربي يقصد بالإسم الرحمن الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها مستشهدا على ذلك بقوله تعالى " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن "، وإذا كانت شفاعة " الرحمن " ستكون يوم القيامة آخر الشفاعات: إذا كان كل ذلك، أدركنا كيف قدم مُحَمَّد الشفيع على الأسماء الإلهية. وليس التقدم المذكور تقدما بالإطلاق، بل هو في هذا المقام الخاص الذي هو مقام الشفاعة. أما حكمة تأخر الاسم الرحمن فلكي تعم الشفاعة كل شئ لقوله تعالى " ورحمتي وسعت كل شئ ".

(٨) " وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها... أو حضرات الأسماء "

سبق أن ذكرنا في تعليقاتنا على الفص الأول كيف اعتبر ابن عربي الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها. ولما كانت الموجودات لا تتناهى عددا، كانت الأسماء الإلهية التي تتجلى في هذه الموجودات لا تتناهى عددا أيضا. ولكن الموجودات مع عدم تناهيها أفرادا وأشخاصا، يمكن حصرها في عدد متناه من الأجناس والأنواع. وكذلك الأسماء الإلهية التي لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة محصورة العدد، وهذه الأصول هي أمهات الأسماء وهي المعروفة بالأسماء الحسنى أو الحضرات الأسمائية. ومعنى الحضرة هنا هو المجلي الذي يظهر فيه أثر إلهي من نوع خاص، أو هو المجال الذي يظهر فيه فعل إلهي. فحضرة الرحمن هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر للرحمة الإلهية، وإن كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدا لأن الكائنات المرحومة لا تتناهى عدا. وحضرة الجبار هي المجال الذي يظهر فيه الحق بهذا الوصف وإن كانت

حالات الجبروت لا تتناهى عدا وهكذا. فالذي لا يتناهى عدا هو فروع الأسماء أو مظاهرها لا أمهاتها.

وأهم مرجع شرح فيه ابن عربي الأسماء الإلهية وتصنيفاتها هو كتابة " إنشاء الدوائر " الذي نشره الأستاذ نيبرغ. قارن شرح القيصري على الفصوص. المقدمة ص ١١–١٥.

(٩) " فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شئ يتكرر أصلا ".

ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكنًى عنها بالأسماء الإلهية، وتسمى حين تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعينات. فالوحدة – وهي ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات – ترجع إلى الذات: إلى الحق في ذاته. والكثرة – وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات – ترجع إلى هذه الإضافات والنسب: إلى الخلق. ولكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة. وإذا نظرت إلى هذه الحقيقة من ناحية الكثرة أو التعدد وجدت اختلافا كبيرا في مظاهرها وتمايزا يكفي في تشخيص كل منها وإعطائه فرديته. ووجدت فوق ذلك أن لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر، بل لا مظهر منها في لحظة هو عينه في اللحظة التي تليه. وهذا هو الذي أشار إليه المؤلف بقوله " فما في الحضرة الإلهية مع اتساعها شئ يتكرر أصلا ". كل شئ يخلق خلقا جديدا في كل آن. فالوجود هو المسرح الأكبر الذي تتعاقب الصور في الظهور عليه أبدا وأزلا، ولا تظهر صورة منها عليه مرتين.

هذا هو الخلق الجديد الذي يشرحه المؤلف بإسهاب في الفص السادس عشر وسنعرض له في موضعه.

(١٠) " وهذا العلم كان علم شيث، وروحه هو الممد.... "

ذكرنا في التعليق الأول على هذا الفص أن " شيث " ليس إلا رمزا للحق في التجلي الثاني أو التجلي الأسمائي الذي ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذي أعطى كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معاني أسمائه. ومن هنا يظهر لِمَ يعتبر ابن عربي العلم بالأسماء الإلهية وتجلياتها وقفا على شيث الذي يستمد من روحه كل من تكلم في هذا الموضوع. يقول الصوفية إن شيث وحده هو الذي بيده مفاتيح الغيب. وليست مفاتيح الغيب هذه إلا الأسماء الإلهية، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذي هو الذات الإلهية: أو هي مفاتيح الكنز الخفي الذي أحب الظهور فأظهرته.

(١١) " فما في أحد من الله شئ، وما في أحد من سوى نفسه شئ ".

تدل هذه العبارة في ظاهرها على أن ابن عربي قد وقع في تناقض شنيع مع نفسه وأنكر في جملة واحدة ما فصله في وحدة الوجود في صفحات بل كتب. والحقيقة ألا تناقض في أقواله إذا وقفنا على مراميه.

قد ذكرنا في تعليقات الفص الأول أن الفيض عنده فيضان: الفيض الأقدس وهو تجلي الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة، أو في الصور المعقولة للوجود الممكن. وكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تكون عندما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية. فهي لا تخضع في تحققها لشئ ما إلا لقوانينها الذاتية التي هي جزء من قوانين الوجود العيني الذي نسميه بالعالم. فهي بهذا المعنى صورة من صور الحق ووجودها العيني عندما توجد صورة من صدور وجوده. ولكن الله – الذات المطلقة – ليس له من حيث إطلاقه وغناؤه الذاتي عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هي نسبة إلية. فليس فيها من ذلك المطلق شئ. وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة.

فما في موجود من الموجودات شئ من الله (المطلق) عينه على النحو الذي تعين به، وإنما وجود كل شئ راجع إلى نفسه. ووجود الأشياء في الصور التي هي عليها هو الفيض الثاني أو الفيض المقدس. فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهرة بينها وبين مذهب المؤلف في وحدة الوجود.

على أنه يمكن تفسير العبارة بمعنى آخر يتمشى تماما مع مذهب ابن عربي العام ويتأيد بما أورده هو في الفص العيسوي. وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق، وكل موجود من الموجودات صورة له. والصورة – إذا أخذت في جزئيتها – ليست الله في إطلاقه. وإذن فليست الصورة هي الله وإن كانت مجلى له. وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم لأنهم حصروا الحق الذي لا تتناهى صوره في تلك الصورة الجزئية المعينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التي لا تتناهى.

على أن ابن عربي لا يكتفي بنسبة التحقق في الوجود إلى ذوات الأشياء نفسها، بل ينسب إليها أيضا كل وحي وكل علم إلهامي أو ذوقي. فلا منبع لعلم في الإنسان إلا نفسه. وفي هذا يقول: " فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف، وتمنحه ما لم

يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره ". فالاستعداد الأزلي في الموجود هو الذي يعين وجوده ويكيف ما يوحى إليه من العلم.

وإذا كان الأمر على ما وصفنا، فما معنى القول بأن الله قادر على كل شئ، وأنه فعال لما يريد ؟ ما معنى الإمكان الذي يتكلم عنه المتكلمون ؟ ما معنى أن الممكن هو ما يستوي وجوده وعدمه فإن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجده ؟ أليس كل شئ مقدرا أزلا في عينه الثابتة فإذا ظهر في الوجود كان ظهوره بحسب ما تقتضيه تلك العين ؟

ألا تتنافى هذه الجبرية العنيفة مع وجود آله مختار يفعل في الوجود ما يشاء وكيف يشاء ؟

هذه أسئلة يحاول ابن عربي أن يجيب عنها في الفقرة التالية عندما يشرح معنى الإمكان والممكن. يقول لما ثبت عند بعض النظار أن الله فعال لما يشاء، جوزوا عليه ما يناقض الحكمة وما عليه الأمر في نفسه. فالممكن عندهم ما كان وجوده من الله (واجب الوجود بالذات) وفي إمكان الله أن يوجده على أي نحو أراد، حتى ولو كان ذلك الوجود منافيا للحكمة ولطبيعة الوجود إطلاقا. ولكن هذا التفسير دفع ببعض المتكلمين الآخرين إلى إنكار وجود الممكنات، وقالوا لا وجود إلا لواجب الوجود: وواجب الوجود إما واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بغيره. أما الممكن إطلاقا فلا يمكن تحقق وجوده. أما ابن عربي فقد توسط بين الأمرين وقسم الوجود إلى واجب وممكن ثم قال إن الممكن هو واجب الوجود بالغير. يقول " والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته، والممكن ما هو الممكن، ومن أين هو ممكن، وهو بعينه واجب الوجود بالغير، ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب ".

والحقيقة أن " الغيرية " هنا غيرية اعتبارية، وأن واجب الوجود بالغير ليس إلا مظهرا لواجب الوجود بالذات، وأن كل ما يجرى على أي شئ من أحكام الوجود ضروري، ويستوي أن تنسب هذه الضرورة إلى العين أو إلى الذات المتجلية في صورة العين لأن الكل واحد. ولم يجب ابن عربي على الإشكال الذي أثاره نظار المتكلمين، وإنما شرح ناحية من نواحي مذهبه في وحدة الوجود.

(١٢) " وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني ".

ذهب شراح الفصوص في تفسير هذا الفص الرمزي مذاهب شتى وتضاربت فيه آراؤهم. فمنهم من اعتبر " آخر مولود يولد في النوع الإنساني " ولدا حقيقيا يحمل جميع أسرار شيث على نحو ما حمل شيث أسرار آدم. ولكنهم اختلفوا بعد ذلك: فذهب بعضهم إلى أن المراد به

ختم الولاية العامة الذي قالوا إنه عيسى عليه السلام. أما ختم الولاية الخاصة (الولاية المحمدية) فهو ابن عربي نفسه على نحو ما صرح في كتاب الفتوحات المكية (الجزء الأول ص ٣١٩).

وذهب البعض الآخر إلى أنه مطلق ولي يولد آخر الزمان، ويدعو الناس إلى الله فلا تجاب دعوته لغلبة حكم الشهوة على عقول بني الإنسان في ذلك العهد. وعليه فهو غير عيسى، لأن عيسى سينزل آخر الزمان إلى الأرض ويحكم فيها بشريعة مُحَمَّد ويرد الإسلام إلى سيرته الأولى.

وهذه تفسيرات لا تشبع غلة ولا تتفق مع روح مذهب المؤلف ولا مع أسلوبه. فالأولى أن نعتبر العبارة رمزية ثم نأخذ في حل رموزها.

يبدو أن المراد بالولد الذي هو آخر ما يولد للنوع الإنساني هو " القلب " (أو العقل) كما يفهمه الصوفية، وأن المراد بأخته التي ولدت معه النفس الإنسانية، وأن المراد بالصين الذي ولد فيها الولد القرار البعيد للطبيعة البشرية أو موضع السر منها: يؤيد ذلك أن كلمة الصين استعملت في غير هذا المقام للدلالة على البعد في مثل قول النبي عليه السلام " اطلبوا العلم ولو في الصين ". ويشير قوله " يكون رأسه عند رجليها " إلى تغلب النفس الحيوانية على القلب وقهرها له في وقت ما من أوقات تطور الإنسان. أما الناس الذين دعاهم هذا الولد إلى الله فلم يستجيبوا له، فالمراد بهم قوي النفس وجنودها التي لا تخضع لسلطان العقل.

فإذا قبض الله ذلك الولد إليه – وقبض مؤمني زمانه – وهي قوى الإنسان الروحية التي تستجيب لدعوته – بقي من بقي من الناس مثل البهائم. ومهما كثر النكاح بين رجالهم ونسائهم – أي بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة في الإنسان – فلن تستطيع أن تلد ذلك المولود لأنه من طبيعة غير طبيعتها.

وفي الفقرات الأخيرة من الفص ما يشير إشارة قوية إلى أن المراد بالمولود العقل الإنساني (أو القلب) الذي هو " الفصل " المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان، وآخر ما ظهر في النشأة الإنسانية من القوى.

الفص الثالث

(١) " المحور الذي يدور عليه هذا الفص هو التشبيه والتنزيه وجها الحقيقة الكلية التي هي كل ما في الوجود ".

فليس المراد بالتشبيه والتنزيه هنا ما أراده المتكلمون عندما تحدثوا في الصفات الإلهية فنفوها أو أثبتوها، وعلى أي نحو أثبتها المثبتون أو نفاها النافون، بل المراد بهما معنى آخر لم يسبق ابن عربي إليه سابق، وهو المعنى الوحيد الذي يتمشى مع نظريته العامة.

أما المتكلمون فقصدوا بتنزيه الله أنه يتعالى عن كل وصف وكل حد، لأن الصفات التي يمكننا أن نصفه بها إما منتزعة من صفات المحدثات أو سلوب لها، فإذا وصفناه بصفات المحدثات ألحقناه بها وهذا محال، وإن وصفناه بسلوبها لم نصفه بشئ فالأولى بنا ألا نصفه بوصف ما. فإن ورد في القرآن من الآيات ما يصف الله بصفة تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله. وكذلك فعل المعتزلة أكبر المدافعين عن التنزيه مستندين إلى قوله تعالى " ليس كمثله شئ ". فالله يجب ألا يوصف بصفة من صفات المخلوقات، وإن وصفه واصف فيجب ألا يكون ذلك إلا بصفة المخالفة للحوادث وما يلزم عنها لزوما منطقيا كالقدم والبقاء والضرورة والإطلاق وما شاكل ذلك.

أما التشبيه فكان قول أهل السنة الذين أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم، ولو أنهم – تحاشيا للوقوع في تجسيم صريح – قالوا إن الله يتصف بهذه الصفات، ولكن على نحو لا نعرفه – بلا كيف !

أما ابن عربي فيستعمل كلمتي التنزيه والتشبيه بمعنى " الإطلاق " و " التقيد ". فالله منزه بمعنى أنه إذا نظر إليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف وكل حد وتقييد. وهو بهذا المعنى غني عن العالمين يحيط بكل شئ ولا يحيط به شئ ولا علم، سار في كل موجود غير متعين في موجود دون آخر. فلا يصدق عليه وصف إلا الإطلاق، وفي الإطلاق تنزيهه.

ولكن الله من ناحية أخرى مشبه، وذلك إذا نظرنا إليه من حيث تعينات ذاته في صور الوجود. فهو يسمع ويبصر مثلا – لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم،

بل بمعنى أنه متجل في صورة كل من يسمع وما يسمع، وكل من يبصر وما يبصر، أو أنه جوهر كل ما يسمع ويبصر. وهذا تفسير للتنزيه والتشبيه يخرجهما لا شك عن معناها الأصلي، ولكنه تفسير لا غنى عنه – لابن عربي – في تكوين فلسفته العامة في طبيعة الوجود. هذا التفسير هو أساس قوله بأن الحقيقة وحدة وكثرة، ظاهرة وباطنة، وحق وخلق، ورب وعبد، وأنها قديمة وحادثة، وخالقة ومخلوقة إلى غير ذلك من المتناقضات التي لا يكل قلمه عن ترديدها.

والتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايفان متكاملان لا يقوم أحدهما بدون الآخر. هذا إذا قلنا بثنوية الصفات: حق وخلق، إله وعالم، وحدة وكثرة. أما إذا وقفنا عند الوحدة الوجودية فقط، فليس هنالك ما يقال !. وهذا ما يدفع بنا إلى ذكر نوع آخر من التنزيه تكلم عنه ابن عربي، وهو التنزيه الذي تتصف به الذات الإلهية في ذاتها، بعيدة عن كل تعين، مجردة عن كل نسبة إلى الوجود الخارجي. ولكن هذا التنزيه – ويظهر أنه يشير به إلى التنزيه المطلق الذي أشرنا إليه – لا يدركه عقل، ولا يمكن أن يدركه عقل، بل إن مجرد إدراك العقل له تحديد، وهو فوق كل تحديد. ولهذا قال: " اعلم أيدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد ". وليس هذا التنزيه الذي يشير إليه إلا التنزيه المطلق. لأن التنزيه حكم، والحكم تقييد وتحديد للمحكوم عليه. وغاية المنزه أن يقول إن الله تعالى مخالف لجميع الحوادث، وهذا القول في نفسه تحديد وتقييد. ولذلك لم يرتض من معاني التنزيه إلا المعنى الذي شرحناه.

والمنزه في نظره – إذا فهم التنزيه بالمعنى الثاني – إما جاهل وهو الفيلسوف الذي ينكر الشرائع وما ورد فيها، وإما سيئ الأدب وهو المعتزلي الذي يقول بالتنزيه المطلق وكأنه يتجاهل ما ورد في القرآن من آيات صريحة تشعر بالشبيه.

(٢) " فإن للحق في كل خلق ظهورا... فالحق محدود بكل حد "

هذه الجملة من أصرح ما قال به ابن عربي في التعبير عن وحدة الوجود وعن ناحيتي التنزيه والتشبيه اللتين أسلفنا ذكرهما يقول: " فهو (أي الحق) الظاهر في كل مفهوم (مدرك بالفهم) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته ". فظهور الحق تقييده، وهذا هو التشبيه، وبطونه إطلاقه وهو التنزيه. ولذلك إذا أردنا أن نضع له تعريفا وجب أن يؤخذ في التعريف الظاهر والباطن جميعا. وقوله " فيؤخذ في حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه " يمكن أن يفسر بمعنى فإن أريد تعريد الإنسان مثلا وجب أن يؤخذ في التعريف ظاهره (أي

الإنسان) وباطنه، بأن يشير التعريف إلى حيوانيته وعقله. ويمكن أن تفسر على أن الضمير في ظاهره وباطنه يعود على الحق: أي يؤخذ في تعريف الإنسان ما بطن فيه من الحق وما ظهر. وعلى الاعتبار الأول يكون تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق مثالا لما يجب أن يكون عليه تعريف الحق أو تعريف أي شئ من أنه يشمل الظاهر والباطن. وعلى الاعتبار الثاني يكون تعريف الإنسان مثالا يتبين فيه كيف تدخل صفات الحق الظاهرة والباطنة في تعريفات الأشياء، إذ أن النطق في الإنسان مظهر من مظاهر الإسم " الباطن " والحيوانية مظهر من مظاهر الاسم " الظاهر ": وهما من الأسماء الإلهية. هذا هو التفسير الذي ارتضاه كل من القيصري وبالى في شرحهما على الفصوص. راجع الأول ص٨٢ والثاني ص٦٨. وإذا أخذ في تعريف الشئ ظاهره وباطنه، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضا. أما باطنه فهو الذات الأحدية، وأما ظاهره فالعالم بجميع ما فيه. فيلزم منه أن يحتوي تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات. وإلى ذلك الإشارة في قوله " فالحق محدود بكل حد " أي أن حده مجموع حدود الأشياء. ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها، ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته، استحال الوصول إلى حد للحق، كما استحالت المعرفة الكاملة به. فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه، على قدر معرفته بحده لنفسه ولغيره يكون حده لربه. وهذا معنى العبارة المأثورة: " من عرف نفسه فقد عرف ربه " ومعنى قوله تعالى: " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ". يقول ابن عربي: " من حيث إنك صورته وهو روحك " فيفهم " الحق " على أنها الله لا الحقيقة: أي حتى يظهر للناظر في الآفاق وفي نفسه أن الذي رآه هو الحق.

(٣) " وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا... لا بالمجاز "

يقول: " وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا " لما سبق أن ذكرناه من أن الصورة لا تقوم بذاتها، وأن كل صورة في الوجود تفتقر إلى الحق. فلا يمكن أن يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالما، كما لا يمكن أن تزول الحياة عن الإنسان ويبقى إنسانا، أو يقال فيه إنه إنسان إلا على سبيل المجاز فقط. وقوله " فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز " يمكن أن تفهم على وجهين، فإن الهاء في له إما أن تعود على العالم وإما أن تعود على الحق. فإن أعدنا الضمير على العالم كان معنى الجملة أن العالم له صفة الإلهية من جهة أن الحق فيه على الدوام لا يزايل صورته، وأن صفة الإلهية تطلق على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز، لأن الحق موجود بالفعل في صورة العالم يدبرها

كما تدبر الروح جسم الإنسان وهو حي. فإن زالت الحياة عن الإنسان لا يقال فيه إنه إنسان على الحقيقة. وكذلك إن زال الحق في صورة العالم لا يقال إنه عالم على الحقيقة. ولكن الحق لا يمكن زواله عن صورة العالم أصلا، لذلك كان وصف الإلهية – الذي هو للحق بالأصالة – وصفا للعالم أيضا على طريق الحقيقة لا المجاز. ويظهر أن هذا هو المعنى المراد لأنه يتمشى مع ما يلي من النصوص.

ويمكن أن يعود الضمير في " له " على الحق، ويكون معنى الجملة أن الحق لما كان موجودا بذاته في صور العالم لا يُزالُ عنها أصلا، ولما كان العالم صورة له تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، كان وصف الحق بالألوهية وصفا حقيقيا لا مجازيا، لأن العالم مألوه يفتقر في وجوده إلى إله ووجود المألوه يفترض وجود الإله لا محالة. غير أن معنى الحقيقة والمجاز لا يظهر في هذه الحالة ظهوره في الحالة الأولى.

والواقع أنه لا فرق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربي أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى العالم من وجه آخر، فإن الحقيقة واحدة في الحالين وإن اختلفت بالاعتبار. يؤيد ذلك ما يقوله في الفقرة التالية مباشرة من أن الله هو المثني والمثنَى عليه. فإن جميع ما في الوجود من كائنات ناطقة وغير ناطقة روحية أو مادية، حية أو غير حية، تلهج بالثناء على الله بمعنى أنها مظاهر تتجلى فيها عظمته وكماله، ولكنه ثناء صامت لا يدركه الإنسان عادة – ولذلك قال: " ولكن لا تفقهون تسبيحهم " (قرآن س١٧ آية ٤٦). ولكن إلى الحق ترجع عواقب ذلك الثناء. فالثناء منه وعليه: منه لأنه الظاهر في صورة المثنى: وعليه لأنه الباطن الذي يوجه كل الثناء إليه.

(٤) " فإن قلت بالتنزيه... الأبيات ".

هذه الأبيات تلخص لنا مذهب ابن عربي في التشبيه والتنزيه، وقد شرحنا معناها فلا داعي للمزيد في هذا الشرح. ولكنا سنجمل معنى الأبيات إجمالا في صورة أبسط وأدنى إلى الفهم.

إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد. وإن قلت بالتشبيه وحده، قيَدت الحق وحصرته. والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية. إن الذين يثبتون وجود الحق والخلق – الله والعالم – على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون. والذين يقولون بوجود حقيقة

واحدة مفردة موحدون. فإن قلت بالاثنينية فاحذر التشبيه وإلا وقعت في التجسيم. وإن قلت بالفردية، فاحذر التنزيه المطلق، لأن في ذلك إغفالا لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية.

وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق، ومن التشبيه التقييد، ونظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسرَحاً ومقيدا، أدركت أنك هو من وجه، وأنك لست هو من وجه. قارن ما ورد في الفص السابع في الصلة بين الحق والخلق.

ويلتمس ابن عربي – كعادته – أساسا من القرآن يبنى عليه نظريته في التنزيه والتشبيه فيقول: إن قوله تعالى " ليس كمثله شئ، وهو السميع البصير " تعبر عن هذا المعنى أحسن تعبير. فإننا إما أن نعتبر الكاف في قوله "كمثله " زائدة وبذلك يصبح معنى الآية ليس مثله شئ وهو تنزيه – وباقي الآية وهو قوله " وهو السميع البصير " تشبيه لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر. وإما أن نعتبر الكاف في قوله "كمثله " غير زائدة، وبذلك يصبح الجزء الاول من الآية ليس مثل مثله شئ، وهذا تشبيه لأنه أثبت المثل لله ونفى مثل المثل. وقوله " وهو السميع البصير " تنزيه بمعنى أنه وحده الذي يسمع ويبصر في صورة كل من يسمع ويبصر. فالآية – في نظره – تجمع بين التنزيه والتشبيه في كلتا الحالتين.

(٥) " فإن القرآن يتضمن الفرقان ".

استعملت الكلمتان في القرآن للدلالة على التنزيل الحكيم، أما ابن عربي فيستعملهما هنا بمعنى التفرقة والجمع – لا كما يفهم الصوفية عادة من مقامي التفرقة (أو الفرق) والجمع – بل بمعنى أن الفرقان هو الدعوة إلى تنزيه الله تعالى دون تشبيه، أو القرآن هو الدعوة إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه. فمن يدعو إلى تنزيه الله –كما فعل نوح – ولا يلتفت إلى التشبيه، كان فرقانيا. ومن يدعو إلى تنزيهه وتشبيهه معا –كما فعل محمد –كان قرآنيا. ولا أظن أن ابن عربي استعمل كلمة القرآن بهذا المعنى لأن المنزَل عليه القرآن جمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه، بل وجد أن من معاني " قرأ " الجمع والضم فاستعمل كلمة القرآن هذا الاستعمال الغريب.

وبدور هذا الجزء من الفص – من قوله: " لو أن نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين " إلى الآخر حول مشكلة التنزيه والتشبيه مستخلصة من الآيات القرآنية الواردة في سورة نوح من الآية ٥–٢٨، بعد أن يلجأ المؤلف في تفسيرها إلى نوع غريب حقا من التأويل يشهد له

بالعبقرية، ولكنه كان في غنى عنه – هنا وفي أي مقام آخر استشهد بالقرآن ليؤيد نظريته في وحدة الوجود – لو أنه فضل الصراحة في القول وجهر به بدلا من الدوران حول النصوص وتأويلها إلى غير معانيها وتحميلها مالا تحتمل.

يتمثل لنا نوح في هذه الآيات في صورة الرجل الذي يدعو قومه إلى مطلق التنزيه فيتصامون عنه ولا يعيرونه التفاتا، لأنها دعوة إلى مستحيل – إلى شئ مجرد لا يمت لهم بصلة ولا يعرفون عنه شيئا، بل لا يمكنهم أن يعرفوا عنه شيئا. دعاهم إلى " الفرقان " – إلى آله منزَه مخالف لجميع المحدثات – فلم يفهموا دعوته، ولو دعاهم إلى " القرآن " فجمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه، وبين لهم وجهي الحقيقة للبَوا دعوته وفهموا مقصده.

ويلتمس ابن عربي كل سبب ليجعل من الإسلام مذهبا في وحدة الوجود وينسب إلى نبي الإسلام القول بهذه النظرية. وهنا موقف من المواقف التي أراد أن يسجل فيها على القرآن وصاحب القرآن الدعوة إلى الحقيقة الواحدة التي هي من وجه منزهة ومن وجه مشبهة. ولكن القرآن وإن قال بالتنزيه والتشبيه، لا يستعملهما في المعنى الذي يقول به أصحاب وحدة الوجود. فقرآن ابن عربي الذي يقابله بالفرقان غير قرآن المسلمين، وإن كان التلاعب بالألفاظ قد يؤدي إلى الخلط بينهما. يقول: " ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمَّد ﷺ وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس. فليس كمثله شئ يجمع الأمرين (أي التنزيه والتشبيه) في أمر واحد ". ولكن المعنى ليس يخاف الآن بعد الذي ذكرناه.

(٦) " دعاهم ليغفر لهم ".

معنى الآية دعاهم نوح إلى الله ليغفر الله لهم ذنوبهم. ولكن " يغفر " هنا مأخوذة بمعناها الحرفي من غفر بمعنى ستر. والستر ضد الكشف والظهور. وعلى ذلك يفهم ابن عربي الآية على معنى أن نوحا عليه السلام دعا قومه إلى الستر المطلق لا إلى مقام الكشف والظهور، لأن الحق المنزَه ستر أو غيب محض لا تدركه العقول ولا الأبصار – ولم يدعهم إلى مقام الظهور وهو تجلى الحق في صور الموجودات. ولذلك كان جوابهم سلسلة من أعمال الستر، فإنهم وضعوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثابهم الخ، فكانت إجابتهم من مثل دعوته.

(٧) " وهو في المحمديين " وأنفقوا... " إلى قوله: كما قال الترمذي ".

الفرق بين قوم نوح وقوم محمَّد في نظر ابن عربي هو أن النوحيين ادعوا لأنفسهم الحق في

الملك الذي هو العالم واعتبروا الله وكيلا عنهم متصرفا فيهم. وهذا ما جعل نوحا يدعوهم إلى التنزيه. لأنهم من العالم والعالم منهم. أما الحق فهو الوكيل المنزه عن شئونهم. أما المحمديون (فيما يزعم ابن عربي) فادعوا أن الملك لله وأن الإنسان خليفة الله على الملك أو وكيل الله عنه فيه. وهذا ما دعاهم إلى القول بالتنزيه والتشبيه. أما التنزيه فمن ناحية نسبة الملك إلى الله على الحقيقة، وأما التشبيه فلنسبة الخلافة إلى الإنسان في ملك الله. قال تعالى " وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ". وإذا عرفنا معنى الخلافة الإنسانية في مذهب ابن عربي، أدركنا الإشارة بها إلى التشبيه. فالإنسان خليفة الله في العالم بمعنى أنه وحده هو الموجود الذي تتجلى فيه صفات الله وأسماؤه في صورة كاملة كما شرحناه في الفص الأول.

أما الإشارة الواردة عن الترمذي فمذكورة في الفتوحات المكية أيضا جـ٢ ص٦٦) في إجابات ابن عربي عن المائة والخمسة والخمسين سؤالا التي سألها الحكيم مُحَّد بن علي الترمذي المتوفي سنة ٢٨٥. والسؤال الخاص بمالك الملك هو السؤال السادس عشر ونصه: "كم مجالس ملك الملك ؟ "

(٨) " فأجابوه مكرا كما دعاهم ".

معنى هذه العبارة أن نوحا لما دعا قومه إلى عبادة الله على سبيل التنزيه قد مكر بهم وخدعهم. ويرى ابن عربي أن كل من يدعو إلى الله على هذا الوجه يمكر بمن يدعوه ويخدعه. وذلك أن المدعو مهما كانت عقيدته ومهما كان معبوده لا يعبد في الحقيقة إلا الله، لأنه لا يعبد إلا مجلى من مجالي الحق في الوجود. فدعوته إلى الله مكر به، لأنها تحمله على الاعتقاد بأنه يعبد شيئا آخر سوى الله وما في الوجود سوى.

أما مكر قوم نوح فظاهر من عبارتهم: " لا تذرن آلهتكم، ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا ": لأنهم إن تركوا هذه الآلهة، فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا. ذلك لأن للحق في كل معبود وجها لا يُعبد المعبود إلا من أجله.

وهنا يفهم ابن عربي نصا آخر من القرآن على أنه تقرير لوحدة الوجود من حيث صلتها بعبادة الله فيقول في (مذهب) المحمديين: " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه " أي حكم: بمعنى قدَر أزلا أنكم لن تعبدوا إلا إياه، لا بمعنى أمر ألا تعبدوا سواه. يدل على ذلك قوله في العبارة التالية " فالعالم يعلم من عُبِدَ، وفي أي صورة ظهر حتى عبد ".

(٩) " ولا تزد الظالمين إلا ضلالا ".

هنا خلط عجيب بين الآيات القرآنية وتخريج أعجب. يقول المؤلف: " ولا تزد الظالمين " لأنفسهم المصطفين الذين أوتوا الكتاب – أول الثلاثة ". أخذ الظالمين في قوله: " ولا تزد الظالمين إلا ضلالا " (سورة نوح آية ٢٥) بمعنى الظالمين في قوله تعالى: " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات " (سورة فاطر آية ٢٩). ولذلك وصفهم بأنهم أول الثلاثة الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من بين عباده. فهم ليسوا ظالمين على الإطلاق فتحق عليهم الدعوة بالضلال، ولكنهم ظالمون لأنفسهم، لأنهم حرموا نفوسهم متع الحياة وزهدوا في الدنيا وما فيها ووصلوا إلى مقام الفناء في الله. وجعلهم أول الثلاثة المصطفين لأن الذي وصل إلى مقام الفناء في الذات واتصف بجميع صفات الكمالات أفضل من المقتصد وهو المعتدل الذي يلزم طريق التوسط في الأمور، ومن السابق بالخيرات.

هذا هو المعنى الذي أراد ابن عربي أن يفهمه من كلمة " الظالمين " الواردة في الآية. أما كلمة الضلال، ففهمها على أن المراد بها " الحيرة "، والحيرة التي هي من نوع خاص، وهي حيرة الصوفي يرى الحق في كل شئ، ويرى الواحد كثيرا، والكثير واحدا، والأول آخرا والآخر أولا، والظاهر باطنا والباطن ظاهرا إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التي توقع في الحيرة. ولكنها ليست حيرة الارتباك وقصور الفهم، بل حيرة النفس الهائمة على وجهها الدائبة الحركة في دائرة الوجود. من أي نقطة بدأت حركتها على محيط الدائرة وصلت إلى " الحق " الذي هو مركزها. ولذلك يقول ابن عربي: " فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب "، وليس القطب سوى الله.

أما تسمية هذه الحيرة بالحيرة المحمدية فلسببين: الأول ما ذكرناه من أن ابن عربي يعتبر القول بالتنزيه والتشبيه بالمعنى الذي يفهمه منهما في مذهبه في وحدة الوجود عقيدة مُحَمَّدية. والثاني استنادا إلى الحديث الذي أورده الصوفية من أن النبي ﷺ قال: " رب زدني فيك تحيرا ".

ظهر إذن أن الحيرة حيرتان حيرة الجهل التي تورث الارتباك والألم وتولد اليأس وهي حيرة الفلاسفة الذين يعتمدون في فهم الوجود على العقل وحده. وإليهم أشار ابن عربي بقوله: أصحاب الطريق المستطيل أي غير الدائري. ولم يستعمل كلمة المستقيم بدلا من المستطيل

لاحتمال أن يفهم من كلمة المستقيم معنى الصواب. والحيرة الأخرى حيرة العارف بالله – وهي التي طلب النبي الزيادة منها، لأن العارف بالحق، المشاهد لتجليه في مرآة الوجود، يفيض قلبه نورا إذ تنعكس على صفحته تلك التجليات ويستولي عليه نوع من الحيرة، ولكنها حيرة العجب والدهشة، وحيرة السعادة العظمى، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان. ولعل لحظة من لحظات تلك الحيرة هي التي أنطقت الحسين بن منصور الحلاج حينما قال شطحته المشهورة: " أنا الحق ! فإنني مازلت أبداً بالحق حقا ".

(١٠) " قال نوح رب ما قال إلهي... ثبوت التلوين ".

الربوبية صفة لله من حيث كونه ربا يُدعى ويستعان به ويتوكل عليه، ومن حيث أفعاله وآثاره في الإنسان وفي العالم برمته. والألوهية صفة لله من حيث كونه إلها يعبد ويقدس ويجل ويكرم ويخشى إلخ. وأخص صفات الربوبية أن الرد مسئول والمربوب سائل، وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والمألوه عابد. ولهذا جاءت الشريعة في العبادة باسم الله وفي السؤال باسم الرب. فيقول المصلي: " الله أكبر " " سبحان الله " " لا إله إلا الله ". ويقول في الدعاء: " ربنا ظلمنا أنفسنا " " رب اغفر لي ولوالدي " " رب بما أنعمت عليَ فلن أكون ظهيرا للمجرمين " الخ.

هذا هو الاصطلاح العام. أما اصطلاح ابن عربي الخاص فالرب هو الحق في صفة من صفاته. ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب. أما الله فاسم يطلقه على الذات العلية متصفة بجميع الصفات. وعلى هذا التعريف يفرق بين الربوبية والألوهية فيقول إن الإلوهية دائمة التلوين – أي دائمة التغير لأن الله دائم التجلي في الصور. أما الربوبية التي لكل اسم من الأسماء الإلهية فثابتة له لا تتغير. ولهذا وجب علينا في السؤال أن ندعو الله باسم خاص يتصل بقضاء حاجاتنا. فيجب على المريض مثلا أن يدعوه باسم الشافي، وعلى المذنب أن يدعوه باسم العفوَ أو الغفور، وعلى المحتاج أن يدعوه اسم المعطي وهكذا. " فثبوت التلوين " إذن من صفات الله الرب، لا من صفات الله إطلاقا. والمراد بالتلوين هنا الحال.

وهذا الجزء من الفص رمزي إلى أقصى حد. وقد أشار المؤلف إلى بعض معاني ألفاظه، وبيَن أنه يستعملها في غير ما وضعت له عادة، ولكن المعنى الإجمالي لا يزال غامضا. لذلك أردنا تلخيصه ليعطي الصورة المرادة منه.

كان قوم نوح عبدة أوثان، فدعاهم إلى عبادة إله واحد منزه عن صفات المحدثات. ولكنهم

أعرضوا عن دعوته لأنهم كانوا محجوبين عن الحقيقة المطلقة – الله – بمعبوداتهم التي لم تكن في واقع الأمر سوى مجالي أسماء الله. فدعا عليهم نوح بالهلاك والدمار بقوله: " لا ندع إلى الأرض من الكافرين ديارا ". ومعنى هذا في أسلوب المؤلف الرمزي أنه دعا الله أن يحرر هؤلاء القوم من قيود الوثنية التي تحصر " الحق " في هذا المجلى أو ذلك، وأن يمن عليهم بشهوده في كل مجلى معبود أو غير معبود. فكأنه دعا عليهم بالفناء الصوفي – لا بالدمار والهلاك. دعا عليهم بفناء الحجب لتنكشف لهم الحقيقة في إطلاقها. وقال. وقال: " إنك إن تذرهم يضلوا عبادك " أي إن تتركهم وشأنهم أوقعوا الحيرة في قلوب الناس – وهي الحيرة المحمدية التي أشرنا إليها – بأن يدلوهم على ما في نشأتهم من عبودية وربوبية، وما فيها من خلقية وحقية. وهذه هي الحيرة التي ينشدها كل صوفي يدين بوحدة الوجود. وهؤلاء الذين يوقعون الناس في الحيرة لا يلدون " إلا فاجرا كفارا " والفاجر من فجر بمعنى خرج وظهر – أي الذي يظهر أسرار الربوبية بأن يظهر في مجاليها. والكافر من كفر بمعنى ستر وأخفى: أي الذي يستر بصورته الخارجية ما استتر فيها من الذات الإلهية. والواقع أنه ليس في الوجود إلا فاجر وكافر بهذا المعنى !

" ولا تزد الظالمين إلا تبارا ". سبق أن ذكرنا أن " الظالمين " فهمت على أن المراد بها الظالمون لأنفسهم (راجع هامش ٩) ونذكر هنا أنها مشتقة من الظلام. والظلام أو العماء اسم لعالم الغيب: والغيب المطلق هو الله. فقوله لا تزد الظالمين إلا تبارا أي هلاكا أو فناء فيه وهذا دعاء لهم لا عليهم.

(١١) " ومن أراد أن يقف على أسرار نوح.. "

هذه العبارة تشير إلى أن ابن عربي يؤمن بنظرية أرواح الكواكب، وأن لكل كوكب روحا خاصا به وعلما لا يشاركه فيه غيره. ولقد كان فلك الشمس دائما منبع الأسرار يمد بها روح من اتصل بروحه من الكائنات الأرضية. وقد ذكر المؤلف هذه المسالة في كتابه المعروف باسم التنزلات الموصلية، وأشار إلى المعارف والأسرار التي استمدها نوح من روح فلك الشمس وهي التي يسميها " يوح ".

يوجد كتاب التنزلات مخطوطا بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع.

الفص الرابع

(١) إدريس: أشار إليه في الفص الثاني والعشرين باسم إلياس ونسب إليه الحكمة الإيناسية.

تضاربت أقوال مؤرخي الإسلام والمفسرين كل أنواع التضارب في وصف هذا النبي، وجعلوا منه شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية. وقد بلغ تناقضهم في الرأي أقصاه عندما تكلموا في الزمن الذي عاش فيه والحياة التي حييها. ويظهر أنهم نقلوا ما ورد إليهم عنه من المعلومات نقلا خلا من كل نقد وتحليل. وربما كان لهم بعض العذر في ذلك: فإدريس أقدم من الإسلام والمسلمين، وقد وقع الخلط في أمره منذ بدأ الناس يكتبون عنه، أو عن الشخصية الأسطورية الأخرى المعروفة باسم " هرميس " الذي قال كتاب العرب إنه النبي إدريس. فإن الكتابات التي كتبت عن " هرميس " في القرنين الأولين بعد الميلاد ملأى بالفوضى والاضطراب. ولا غزابة في ذلك فقد كان ذلك العصر أحفل عصور الثقافة الهلينية جميعها بأنواع المزج والتلفيق الفكري.

كان " هرميس " عند الإغريق اسما لعطارد الذي سموه فيما بعد باسم " طوط " الإله المصري القديم المعروف بإله القمر، والمشهور بعلوم الرياضة والفلك وعلوم الحكمة بوجه عام. ثم أصبح في وقت من الأوقات إله العالم العقلي عند الإغريق والمصريين على السواء، وإن كان المصريون أضافوا إلى مهماته مهمة اختيار أرواح الموتى لمعرفة مدى أهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس.

وقد لعب " هرميس " دورا هاما في تطور الفكر الهيني المتأخر، ونسب إليه عدد غير قليل من الكتب في الحكمة وعلوم الأسرار – السحر وعلم النجوم والكيمياء. وبعض هذه الكتب مزيج غريب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المصرية القديمة مع شئ من الأساطير اليونانية. فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا تلك المؤلفات الهرميسية، لا في صورتها الأصلية، بل بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله وترك فيها طابعه الخاص. وسرعان ما اقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها. فبعد أن كان هناك هرميس واحد أصبح الهرامسة عند العرب ثلاثة:

الأول هرميس الذي هو " أخنوخ " وهذا هو الذي سموه إدريس. يحكي القفطي واليعقوبي

وابن أبي أصيبعة أنه عاش في صعيد مصر قبل الطوفان، وانه جاب أقطار الأرض باحثا عن الحكمة ثم رفعه الله إليه. قالوا وقد كان أول من تكلم في الجواهر العلوية وحركات الأفلاك الخ الخ. ولا داعي لذكر باقي الهرامسة لعدم حاجتنا إليهم هنا.

وليس هناك من شك في أن العرب قد عرفوا بعض الكتب الهرميسية، والكتب التي ترجمت حياة هرميس. يقول القفطي إنه نقل بضع صفحات من كتاب لهرميس في الحديث الذي دار بينه وبين طوط.

وليس هناك من شك أيضا أن بعض مؤلفات كبار المسلمين مثل رسالة حي بن يقظان لابن سينا ومؤلفات ابن عربي والسهروردي المقتول تمت بصلة وثيقة إلى الكتابات الهرميسية. فحي بن يقظان مثلا ليس إلا اسما وضعه ابن سينا للعقل الفعال الذي يشرح أسرار الكون على نحو ما يشرح پومندريس في الكتابات الهرميسية أسرار الوجود لابنه طوط.

وليس أدريس في فصنا هذا سوى روح مجرد يسكن فلك الشمس، وهو الفلك الذي قال قدماء المصريين إنه مقام روحانية هرميس ووكلوا إلى هرميس اختيار أرواح الموتى قبل دخولهم فيه.

ويبحث هذا الفص في بعض نواحي المسألة الكبرى التي بحث فيها الفص السابق، أعني مسألة التنزيه الإلهي، ولذلك سمى بالحكمة القدوسية في حين سمى سابقه بالحكمة السبوحية: والقدوس والسبوح من أسماء الله ومعناهما المنزه، وإن كانوا يقولون إن القدوس أخص في معنى التنزيه من السبوح وأبلغ: إذ التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، في حين أن التقديس تنزيه الله عما سبق وعن كل صفات الممكنات ولوازمها – حتى كمالاتها – وعن كل ما يتوهم ويتعقل في حقه تعالى من الأحكام الموجبة للتحديد والتقييد. بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التي لا صلة لها العلائق المادية. ولذلك نسب في هذا الفص إلى إدريس، وهو النبي الذي رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادي كما تقول بذلك الأخبار. والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الأول عقلي وتنزيه الثاني ذوقي.

والذي لا شك فيه عندي أن ابن عربي لا يذكر نوحا أو إدريس أو غيرهما من الأنبياء على أنها شخصيات تاريخية حقيقية، ولا يصورها لنا التصوير الذي نعرفه في القرآن أو غيره من الكتب المقدسة، وإنما هي مثل يضربها وأدوات يستخدمها في شرح أجزاء مذهبه. فليس نوح عنده إلا

مثالا للرجل الذي يقول بتنزيه الله تعالى متبعا في ذلك مجرد العقل، غير ناظر إلى ما ورد في القرآن من آيات التشبيه، وغير مؤمن بأن للحق صورا ومجالي في الوجود العالمي. وليس إدريس عنده كذلك إلا مثالا لما يمكن أن تكون عليه النفس المجردة في موقفها من الله. وهذه النفس – إن وجدت – لا يمكن أن تقف من الله إلا موقف التقديس بالمعنى الذي شرحناه.

(٢) العلو:

ومن لوازم القول بالتقديس وصف الله بالعلو: وهو وصف ورد في القرآن الكريم: والعلي من أسماء الله الحسنى. ولكن ماذا عسى أن يكون معنى " العلي " ومعنى " العلو " في مذهب يقول بوحدة الوجود ؟ نظر ابن عربي إلى الخلق فوجد أن اتصاف أي مخلوق بالعلو إما من أجل المكان أو من أجل المكانة (أي المنزلة). وأن علو المخلوق لا يكون له لذاته، بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته، بحيث لو زالت صفة العلو عنهما زالت عنه. بل إن الوصف بالعلو قد يأتي نصاً في المكان أو المكانة. يقول الله تعالى " ورفعناه مكانا عليا ". ونقول نحن في فلان إنه في مكانة عالية من قومه. فالإنسان، وهو أعلى الموجودات، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما إلى المكانة.

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو فقال: " سبح اسم ربك الأعلى "، وقال " وهو العلي العظيم ". ولكن ابن عربي يتساءل: " على مَن وما ثم إلا هو ؟ " و " عن ماذا وما هو إلا هو " ؟ أي على أي شئ من الموجودات عَلَا الحق وليس في الوجود إلا هو ؟ وعن أي شئ استفاد الحق العلو ولا شئ إلا وهو هو ؟ إنه عين الموجودات من حيث وجودها، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه وبينها، لأن العلو الذي يسمح بالفاضلة هو العلو بالإضافة، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة.

ولكن للأمر ناحية أخرى فإن هذه الكثرة الوجودية التي نسميها العالم وننسب إليها العلو الإضافي ليس لها في ذاتها وجود حقيقي، وإنما يرجع وجودها إلى الذات الواحدة أو العين الواحدة التي لها العلو بالذات. إن الكثرة وهمية لا حقيقية، وكذلك ما نصفها به من العلو. ولذلك ينفي ابن عربي عن العالم علو الإضافة من هذه الناحية.

وخلاصة القول أننا إذا راعينا الوحدة في ذاتها، نسبتها إليها العلو المطلق الخالي من كل مفاضلة ومن كل إضافة، ونفينا العلو الإضافي بين الموجودات. وإذا راعينا الوحدة في الكثرة أثبتنا العلو

الإضافي، ولكن نسبناه إلى الوحدة من حيث تعدد وجودها. وإذا راعينا الكثرة وحدها نسبنا إليها العلو الإضافي. أما العلو الذي يقتضي المفاضلة بين الله والعالم، فلا مكان ولا معنى له في مذهب ابن عربي.

(٣) " وهو فلك الشمس... وكرة التراب "

بعد أن ذكر المؤلف أن الله لما رفع إدريس إليه أسكن روحه المجردة في فلك الشمس، أراد أن يبين أن هذا الفلك أعلى الأفلاك كلها – أي أعلاها في المكانة لأنه المحور أو القطب الذي تدور عليه جميعها. وذكر خمسة عشر فلكا – منها ما هو فلك بالمعنى العلمي الاصطلاحي ومنها ما هو في الحقيقة غير فلك، ولكنه عد الجميع أفلاكا كما سنرى. تصور فلك الشمس في وسط الأفلاك، وذكر سبعة فوقه، هي فلك المريخ (الأحمر)، وفلك المشترى، وفلك كيوان (زحل)، وفلك المنازل، والفلك الأطلس (أي الذي لا كوكب فيه) وهو فلك البروج، وفلك الكرسي، وفلك العرش. والظاهر –كما يقول القاشاني – أنه يريد بهذين الأخيرين النفس الكلية والعقل الكلي وهما من مراتب الوجود ولكنه سماهما فلكين مجازا، كما سمى كرة الماء وكرة التراب الخ أفلاكا مجازا.

وتحت فلك الشمس سبعة أفلاك أخرى هي: فلك الزهرة، وفلك الكاتب (أي عطارد) وفلك القمر، وكرة الأثير، وكرة الهواء، وكرة الماء، وكرة التراب.

ليس لهذا الوصف نظير في كلام الفلكيين ولا كلام الفلاسفة بل هو مزيج غريب من الفلك والفلسفة والقرآن فقد أضاف صاحبنا إلى أفلاك الكواكب العناصر الأربعة التي قال بها إنباذ قليس، كما أضاف العرش والكرسي اللذين ذكرهما القرآن. وقد ذكر هو نفسه أنه خرج على المألوف عند أصحاب الفلك والفلاسفة في كتابه الفتوحات المكية (جـ٢ ص٨٩٥) حيث يشرح المسألة بالتفصيل. فهو يسمى الفلك الأطلس مثلا فلك التكوين – أي فلك الكون والفساد – ويقول إنه هو فلك البروج. والفلكيون يسمون فلك البروج فلك المنازل.

ولكن الظاهر أن ابن عربي لا يريد أن يضع نظرية فلكية هنا، وإنما يريد أن بشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدناها.

(٤) " وأنتم الأعلون والله معكم ".

لم يشأ ابن عربي أن يفهم " والله معكم " على معنى والله في عونكم، أو والله ينصركم أو ما

شاكل ذلك، بل فهم المنية في قوله " معكم " بمعنى المشاركة – فأصبح معنى الآية وأنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أو في هذا العلو. ولكن هذا الفهم للآية لا يستقيم حتى مع ما ذكره هو نفسه من أنواع العلو، وما قرره من الصلة بين الله والعالم. فإنه قسَّم العلو إلى إضافي وذاتي، وقال إن العلو الإضافي لا يكون إلا في الموجودات الممكنة – فيقال هذا الشئ أعلى من ذلك – أو في الحق إذا نظر إلى ذاته الظاهرة بصور الموجودات الممكنة. ولكن هذه الموجودات المتكثرة ليست شيئا آخر غير الذات، فالمعية إذن لا معنى لها لأن المعية تشير إلى الاثنينية وليس في الأمر اثنينية على الحقيقة.

أما إذا فهمنا " العلو " على أنه العلو الذاتي، فلا يكون إلا للحق الظاهر بصور الموجودات لا للموجودات نفسها. وعلى هذا الوجه لا معنى للمعية أيضا لأنه لا مشاركة في هذا النوع من العلو.

(٥) " والعين واحدة من المجموع في المجموع ".

بعد أن أفاض في شرح العلو الإضافي والعلو الذاتي وقال إن الأول توصف به الموجودات الحادثة كالملائكة والناس من أجل مكانة عالية وضعهم الله فيها، وإن العلو الذاتي لا يوصف به إلا الحق، نظر إلى المسألة نظرة أخرى في ضوء مذهبه في وحدة الوجود. قال: إن الحقيقة واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات. بل إن تكثرها بالصور تكثر وهمي قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق. ولو كشف الحجاب عن العقل لرأي الكل في واحد، ولرأى " أن العين واحده من المجموع في المجموع ". ليست الكثرة الوجودية إلا صورا للمرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه. وهذه المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات وهي على ما هي عليه من العدم – ما شمَت رائحة للوجود الخارجي، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي. فالكثرة الخارجية إذن – إن قلنا بوجودها – حقيقة واحدة في جوهرها، أو هي مجالٍ كثيرة لحقيقة واحدة. فالعلو إذن ليس قاصرا على شئ دون شئ – لأن كل شئ مظهر للحق العلي – بل هو صفة عامة لجميع الأشياء، ولكن في ذات الواحد. ولذلك قال: " فما في العالم (أي في جملته) من هذه الحيثية – أي من ناحية وحدته الذاتية – علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة.

وإذا كان الأمر على ما وصفنا، وأن الوجود كله حقيقة واحدة، إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقا. أو إن نظرنا إليه من حيث الذات قلنا إنه

واحد، وإن نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير ومتعدد، وإذا كان الأمر كما قلنا: إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا إنه عليّ بالذات، وإن نظرنا إليه من حيث كثرته، قلنا إنه عليّ بالإضافة. أقول: إذا فهمنا كل ذلك أدركنا لم وُصِفَ الحق بالأضداد ولِمَ وُصِفَ أي شئ في الوجود بالأضداد. تقول في الحق إنه كذا من الموجودات – أي من حيث تعينه – وليس بكذا، أي من حيث ذاته. فهو هو بتقيده، وليس هو بإطلاقه. وكذلك الحال في صفات الأضداد التي وُصِفَ بها الحق، كوصفه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو الأول والباطن من حيث الذات، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته. وهذا هو معنى قول أبي سعيد الخراز: " إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد ".

وابن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: " فهو (أي الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات ".

أما قوله " وهو عين ما بطن في حال ظهوره " فمعناه أن الحق إذا ظهر في صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشئ الذي ظهر بصورته، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا في حال نظرنا إلى الأشياء. أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور. فالحق ظاهر بنفس المعنى الذي هو باطن، وهو باطن بنفس المعنى الذي هو ظاهر. وكذلك الحال في صفات الأضداد الأخرى التي وصف الحق بها نفسه.

(٦) " فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد ".

سبق أن أشرنا إلى التمثيل بالمرآة والصور في شرح العلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة، وهنا يشرح المؤلف نفس هذه العلاقة بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد. فالموازاة تامة في نظره بين الواحد الحسابي والأعداد المتفرعة عن الواحد والمعدودات، وبين الذات الإلهية والأسماء (أو أعيان الأسماء التي هي الأعيان الثابتة) والموجودات الخارجية في العالم. وكما أن الواحد الحسابي أصل جميع الأعداد لأن الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه، كذلك الكثرة الوجودية ليست سوى مظاهر أو صور للذات الواحدة. ولكن الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلا في الذهن، فإذا وصفناها بالوجود الخارجي، وجب أن يكون ذلك

من أجل وجودها في المعدودات. كذلك الحال في الذات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجية. فظهور الذات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجي. فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود، وجب أن يكون ذلك من وجودها في صور الموجودات الخارجية.

من هذا يتبين أننا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكا تاما إلا إذا فهمنا الصلة بين الذات الإلهية وبين أسمائها وبين أسمائها ومظاهرها –كما أننا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلا إذا فهمنا الصلة بين الواحد الحسابي وبين الأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المعدودات.

ولكن يجب ألا يخرج هذا عن كونه مجرد تمثيل يريد ابن عربي أن يوضح به نظريته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق: فإن الواحد العددي معنى مجرد يوجد بجملته في كل عدد، ولا كذلك الحق في تعينه بصور الأعيان الثابتة، اللهم إلا إذا اعتبر الحق في إطلاقه مجرد معنى وهذا لم يقل به صراحة.

كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميز عن غيرها، وليست مجرد مجموع من الآحاد. فالثلاثة مثلا مجموع من الآحاد، وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه، ولكن كلا من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة تختلف عن غيرها من الحقائق العددية الأخرى. ويختلف كل عدد عن غيره بخصوصية فيه كما يختلف النوع عن غيره من الأنواع الداخلة تحت جنس واحد بخصوصية فيه هي الفصل النوعي. وتشترك الأعداد كلها في أنها مجموع آحاد كما تشترك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن عددا ما هو عين عدد آخر ونستطيع أن نقول في الوقت نفسه إنه غيره. فهو عينه من حيث تكرر الواحد في كليهما، وهو غيره من حيث خصوصية كل منهما. وهذا معنى قوله: " فما تنفك تُثبِتُ عين ما هو منفي عندك لذاته ". ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن النفي والإثبات واقعان على شئ واحد باعتبار واحد، وإلا كان في الحكم تناقض، بل هما واقعان على شئ واحد باعتبارين مختلفين. فإذا قلنا إن العدد " خمسة " هو عين العدد " ستة "كان ذلك باعتبار أن كلا منهما هو " الواحد " مكررا. وإذا قلنا إنهما متغايران، كان ذلك باعتبار خصوصية كل منهما. بل إن " العينية " نفسها مختلفة في الاعتبارين. فإذا قلنا إن خمسة عين ستة كانت العينية جزئية (أو غير مطلقة) وإذا قلنا إن خمسة ليست عين ستة كان المقصود هو العينية المطلقة.

على أن العبارة: " فما تنفك تثبت عين ما هو منفي " يمكن أن تفسر تفسيرا آخر على أن

المراد بالمثبت والمنفي هو العدد " واحد ": فأنت تثبت وجود الواحد في الأعداد المركبة منه ولكنك تنفي وجودة في ذاته. وهذا راجع إلى أنهم لا يعتبرون " الواحد " عددا وإن كانوا يعتبرونه أصل جميع الأعداد.

(٧) " فَمَن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ "

بعد أن انتهى من تشبيه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين " الواحد " والأعداد وذكر في عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق: كل ذلك من عين واحدة: لا، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأل: " مَنِ الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ " وقال من الطبيعة ؟ ولم يقل ما الطبيعة ؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل.

الطبيعة عنده اسم آخر لله، وهي أشبه بقوة عامة سارية في الكون بأسره، سواء منه ما كان عنصري النشأة أو غير عنصري. ويستعمل الفلاسفة " الطبيعي " في مقابلة العنصري ويقصرون الأول على الأجرام السماوية وحدها. ولكن ابن عربي يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التي تعطي كل موجود صفاته وخصائصه – أو تعطيه على حد قولهم " طبيعته " من غير أن يعتريها في ذاتها نقص أو تغير. هذا هو تعبيره الفلسفي، أما تعبيره الصوفي فهو أن الطبيعة هي الذات الإلهية متجلية في صورة الإسم " الموجد ". فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه " الطبيعة "، بل هو عينها لا تزيد شيئا بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لا يظهر. وهذا كلام يذكرنا بما يقال اليوم من استحالة فناء المادة أو الطاقة الطبيعة إذن هي الذات الإلهية السارية في الوجود بأسره. " وعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة. لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة ". وقد سبق أن شرحنا معنى هذا كله..

(٨) " ومن عرف ما قلناه لم يَحَرْ، وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ".

يقول القيصري ص١١٦ " إنْ هنا يجوز أن تكون شرطية، وعلى الأول (وهو أخذها بمعنى لو) يكون معناه ومن عرف ما قلناه لم يحر وإن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهية كما قال عليه السلام رب زدني علما، فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحل وهو العين الثابتة التي لهذا العارف.... وعلى الثاني يكون معناه وإن كان التحير حاصلا في مزيد العلم فليس ذلك التحير إلا حكم المحل وهو عين الحائر ".

وسواء فهمنا المعنى الأول وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على الوجه الذي شرحناه لا

تعتريه حيرة حتى ولو كان في مقام الاستزادة من العلم، لأن عدم الحيرة حال ثابتة له من الأزل في عينه الثابتة – أو على المعنى الثاني وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على نحو ما وصفناه لا تعتريه حيرة. فإن كانت حيرته حاصلة في استزادته من العلم فليست هذه الحيرة إلا حالا ثابتة له أزلا: سواء أكان هذا أم ذلك، فإن المؤلف يريد أن يقرر هنا حقيقة طالما أشار إليها: وهي أن كل شئ مقدر أزلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة – من علم أو جهل. كل ذلك مقدر أزلا في العين الثابتة لكل موجود، وهي المشار إليها هنا باسم المحل.

(٩) " فالعلى لنفسه هو الذي يكون له الكمال... ولا هي غيره "

رجع إلى الكلام في العلو من ناحية جديدة: فذكر أن العلو الذاتي لا يكون إلا لله من حيث له الكمال المطلق المستغرق لجميع الموجودات والنسب. وهذا معناه أنه يفهم الكمال على أنه التحقق الوجودي لا على أنه الكمال الأخلاقي، أي الأمر المحمود عرفا أو عقلا أو شرعا. بل الكمال عنده يشمل هذه كما يشمل الأمور الوجودية غير المحمودة عرفا أو عقلا أو شرعا. فالله هو العلي بذاته من ناحية أنه الموجود المطلق المتصف بكل نعت الظاهر بصورة كل منعوت. ولذلك قال: " وليس ذلك (أي العلو) إلا لمسمى الله خاصة ". وأما غير مسمى الله فإما أن يكون مجلى له أو صورة فيه. فإذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالي في صفة العلو. وإن كان صورة فيه – والمراد بالصور هنا أسماء الله تعالى – كان للصورة نفس الكمال الذاتي الذي لمسمى الله لأنها عينه، إذ الاسم عين الذات في رأيه. وهذا رأي قال به المعتزلة من قبل ولكنه يفضل أن ينسبه إلى صوفي هو أبو القاسم بن قَسِي. أما قوله: " ولا يقال هي هو ولا هي غيره " فالمراد " بهو " مسمى الله خاصة أو الحضرة الأسمائية وهذا يختلف عن " هو " بمعنى الذات الإلهية. وإذا كانت أعيان الموجودات معتبرة صورا للذات الواحدة كما هي صور للأسماء الإلهية، أمكننا أن نقول إنها هي الذات بالمعنى الذي أشرنا إليه سالفا: أي إذا أردنا أن نقرر وجود الذات. ولكننا يمكننا أن نقول أيضا إن صور الموجودات هي هو إذا فهمنا هو على أنه مسمى الذات – الله – أي أنها هي هو بمعنى أنها مجال أو مظاهر لوجوده، لا بمعنى أن أي مجلى منها هو الذات إطلاقا كما قال المسيحيون في المسيح. وفي الوقت نفسه لا معنى لقولنا إن أي مجلى من المجالي هو غير الذات لأنه لا يوجد غير !

على أن العبارة يمكن فهمها فهما آخر إذا أعدنا الضمير " هي " على الصورة الواردة في

قوله: " فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة ". وقد شرحنا أن المراد بالصورة الاسم الإلهي أيا كان. فمعنى الجملة على هذا أن الاسم الإلهي أيا كان لا يقال فيه إنه هو عين الذات المتصفة بجميع الأسماء كما لا يقال إنه غيرها.

(١٠) " **ابن قسي** ".

هو الصوفي الأندلسي أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المريدين، ومن كبار المشايخ الذين كان لهم نفوذ وآمال سياسية وروحية في عصره. قاد طائفته في ثورة جريئة ضد المربطين في الأندلس، ولكنه باء بالفشل وقتل في معركة سنة ٥٤٦هـ

والذي يهمنا من أمره هنا هو أنه ألف كتابا في التصوف سماه " خلع النعلين " إشارة إلى قوله تعالى: " فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى " (قرآن س٢٠ آية ١٢) وأن ابن عربي لقي ابن أبي القاسم في سفرة من سفراته في تونس سنة ٥٩٠ وقرأ معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحا مفصلا. ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي عليه في نسخة خطية نادرة في مكتبة أبا صوفيا باستامبول تحت رقم A.S.1879 وقد أطلعت عليه فوجدت فيه كثيرا من الخلط والاضطراب مما حملني على الاعتقاد بأن كثيرا من التحريف قد أدخل عليه. ولا نعلم لابن قسي كتابا آخر غير هذا.

وقد أشار ابن عربي إلى ابن قسي إشارات عدة في كثير من مؤلفاته لاسيما الفتوحات المكية. وأغلب هذه الإشارات منصب على فكرة ابن قسي في أن كل اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية: وهي الفكرة التي ناقشناها آنفا. وأهم المواضع التي أشير إليه فيها في الفتوحات هي:

ف١ ص١٧٦، ٣٨٨، ٤٠٧، ٩٤٣، ف٢ ص٦٨، ٧٩، ٢١١، ٣٤٠، ٩٠٧، ف٣ ص٨-٩، ١٨، ٤٢٨، ٤٦٥، ف٤ ص١٦٤ راجع أيضا حاجي حليفة جـ٣ ص١٧١-٢ وبروكلمان جـ١ ص٤٣٤.

الفص الخامس

(١) الحكمة المُهَيَّميةً وإبراهيم.

كلمة مُهَيَّميةً مشتقة من الهيام أو الهيمان وهو الإفراط في العشق، وقد نسبت الحكمة المهيمية إلى إبراهيم لأن الله تعالى نص على اتخاذه خليلا في قوله: " واتخذ الله إبراهيم خليلا "، والخليل المحب المفرط في محبته المخلص لمحبوبه، هذا هو لسان الظاهر كما يقولون، ولكننا إذا ما قرأنا الفص الإبراهيمي وأدركنا مرامي المؤلف فيه، وجدنا معاني أخرى لإبراهيم والخليل والهيمان، وأنها مجرد رموز قصد بها ما وراءها. وليس هناك من شك في أن اسم إبراهيم لم يستعمل علما على النبي المعروف، وإنما رمز به لنوع الإنسان الكامل الذي يعتبر جميع الأنبياء والرسل والأولياء أفرادا له. والإنسان الكامل في مذهب صاحبنا هو المجلى التام الشامل لجميع الأسماء والصفات الإلهية، أو هو المجلى الكامل للحق على ما قررنا آنفا. وإنما اختير إبراهيم ليقوم بهذا الدور هنا لمجرد الإشارة إليه بأنه خليل الله، والخليل إذا أخذت لا على أنها من الخُلَة أي الصداقة، بل على أنها من التخلل وهو السريان – وهذا بالضبط ما يفعله المؤلف – فهمنا لِمَ اعتبر إبراهيم مثالا أعلى من أمثلة الإنسان الكامل. وأي مجلى من مجالي الحق أحق بأن يوصف بالكمال من الإنسان الكمال الذي سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فأظهر بذلك جميع كمالات الصفات والأسماء الإلهية.

إن سريان الحق في صور الموجودات جميعها أمر تقتضيه طبيعة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود – وقد أشرنا إلى ذلك من قبل – ولكنه يريد أن يبين هنا أن هذا السريان – أو هذا التخلل – يتفاوت في الموجودات في الدرجة بحسب ما يتجلى في كل منها من الصفات والأسماء الإلهية.

ومن سوء الحظ أنه يلجأ في توضيح العلاقة بين الحق والخلق أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلل والتغذية وما إلى ذلك، لأن مثل هذه التشبيهات الساذجة تشعر بالمادية أو الجسمية كم تشعر بالأثنينية: اثنينية المتخلِل والمتخلَّل، وليس في حقيقة الأمر في مذهبه مادية ولا اثنينية.

دعونا إذن من تشبيهه الذات المتخللة لجميع صور الموجودات باللون الذي يتخلل الجسم

الملون، وتشبيهه تلك الذات أيضا بالماء الذي يتخلل الصوفة، فإن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة وساذجة لإيضاح شئ هو في نفسه غير محسوس وغير ساذج. الحق والخلق في نظره وجهان للحقيقة المطلقة: فكل تمييز بينهما لابد أن يعد في نهاية الأمر تمييزا اعتباريا. وليس في مذهبه ما يسمح بالقول بالاثنينية اللهم إلا اثنينية الصفات: أي الصفات التي يتميز بها الحق عن الخلق والأخرى التي يتميز بها الخلق عن الحق. ولكن هذا المعنى لا ينطبق على اللون والمتلون اللذين يذكرهما. يقول: إن اللون يتخلل المتلون فيكون العرض بحيث يكون الجوهر، كذلك الحق يتخلل صور الموجودات. وهذا تشبيه قاصر ومضلل: إذ اللون شئ غير المتلون، والحق – في نظره – ليس سوى الخلق، وإذ اللون عرض والمتلون جوهر، والحق لا يمكن وصفه بأنه عرض.

ويزداد الأمر حرجا وتعقيدا عندما نراه يقول إن كلا من الحق والخلق يتخلل الآخر أو يغذيه، وهو قول يشعر بالحلول. ولكن لا محل للحلول في مذهبه، فيجب إذن أن نفهم هذه الأقاويل وأمثالها على أنها عبارات مجازية قصد بها تفسير أمر تعجز الألفاظ عن التعبير عنه ولا يقوى على إدراكه إلا الذوق الصوفي وحده، إذ الذوق الصوفي هو الذي يدرك سريان " الواحد " الحق في الكثرة الوجودية وتقويمه إياها كما يدرك كمال ذلك " الواحد " في مظاهر أسمائه وصفاته.

(٢) " ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات... حق للحق ؟ "

لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن ننسب إليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم، لأن التفرقة بين صفات الأشياء على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية وهي بذلك اعتبارية لا حقيقية. أما الموجودات في ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة، كما أن الأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر. وكل ما يمكن أن يقال في أي موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هي كيت وكيت سواء أكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون الخلقي على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن. وإذا كان الأمر كذلك فيستوي أن نقول إن " الحق " يظهر بصفات المحدثات المحمود منها والمذموم، وأن تقول إن الخلق يظهر بصفات الحق. أما أن الحق يظهر بصفات المحدثات فقد أخبر بذلك عن نفسه في مثل قوله: " ومكروا ومكر الله "، وقوله: " الله يستهزئ بهم "، وقوله: " إن الذين يؤذون الله ورسوله "

إلى غير ذلك من الآيات. غير أنه يجب ألا يعزب عنا ما ذكرناه آنفا في مسألة التنزيه والتشبيه، أن ابن عربي لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد التشبيه –كما يقول المشبهة – بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر في صورة كل من اصطلحنا على تسميته ماكرا، وأنه الظاهر في صورة المستهزئ والمؤذَي وغير ذلك. وقد أوضح ذلك المعنى بما لا مزيد عليه في الفص السابق (الفص الرابع) حيث قال " بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة... قال – يا أبت افعل ما تؤمر – والولد عين أبيه (لأنهما مظهران لذات واحدة) فما رأى يذبح سوى نفسه. وفداه بذبح عظيم – فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان وظهر بصورة ولد... وخلق منها زوجها فما نكح (أي آدم) سوى نفسه: فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد ". ليس بغريب إذن أن يأتي هنا ويقول إن الحق يظهر بصفات المحدثات.

أما ظهور الخلق بصفات الحق فكظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم أو نحوها من الصفات التي اصطلح على نسبتها عادة إلى الله.

(٣) " ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها... فيتميز بعضنا عن بعض ".

يفرق ابن عربي بين الذات الإلهية المعراة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجي، البعيدة عن متناول الإدراك، وبين الذات الإلهية المتصفة بالألوهية: أي بين " الواحد " والله. أما الذات المجردة فليست إلها، لأن الألوهية تقتضي المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها: فالحق الوهَاب يفترض الخلق الموهوب، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم وهكذا. وهذا معنى قوله: " فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها ". ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها وهذا هو معنى قوله: " من عرف نفسه عرف ربه " أي من عرف عبوديته عرف ربوبية الرب.

ولو أن مدعيا ادعى أن في الإمكان أن يعرف " الله " من غير نظر في العالم –كما ذهب إليه بعض الحكماء وأبو حامد الغزالي، لأجابه ابن عربي بقوله: ليس من المستحيل أن يصل العقل عن طريق النظر الصرف إلى افتراض وجود موجود واجب الوجود: خارج عن حدود الزمان والمكان: أزلي قديم الخ غير أن هذا الموجود إذا جردته عن جميع الصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يكون إلها. وقد برهن أرسطو على وجود محرك أول لأنه رأى أن الحركة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية، وبرهن فلاسفة المسلمين على وجود واجب الوجود،

ولكن لا المحرك الأول الذي أثبته أرسطو ولا واجب الوجود – إذا قرر وجوده بعيدا عن العالم ونسبه – بإله بالمعنى الديني. هذه أدلة قد ترضي الفلاشفة أو غير الإلهين: أما الإلهيون فلا يقنعون بها.

تتوقف فكرة الألوهية إذن – في نظره – على التأمل في المخلوقات. بما في ذلك أنفسنا. لأن العلم بالصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العلم بصفات الموجودات الحادثة – بما في ذلك صفاتنا. وهذا في نظره سر الخلق: فإن الحق لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف – لا في ذاته – بل من حيث كونه إلها. يقول الحديث القدسي: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني ": أي كنت ذاتا أزلية قديمة معراة عن النسب والإضافات فعكستُ جميع ما في هذه الذات من كمالات على مرآة الوجود، فإذا عرفت صور هذه الكمالات ومجاليها عرفت كمالاتي.

بهذا المعنى نقول إن وجود الخلق دليل على وجود الحق، ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نقول إن الحق عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق: فإذا علمنا عن طريق النظر في العالم ألوهية الحق، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه. ولكن هذا الإدراك ذوقي كشفي كما يقول المؤلف.

وهناك علم كشفي آخر، وهو إدراك صور الوجود في مرآة الحق وإدراك أنه هو الظاهر بجميع هذه الصور مهما تعددت وتنوعت صفاتها وأشكالها. وصاحب هذا الكشف لا يسأل لِمَ فعل به الحق كيت وكيت: لأنه يعرف أن لا اثنينية في الأمر وأن كل ما يظهر به من صفات الوجود إنما هو من مقتضيات عينه الثابتة، فلا يلومنَّ إلا نفسه.

نلاحظ إذن ثلاث درجات من المعرفة يتطور فيها الذوق الصوفي المتجه نحو إدراك الوحدة الوجودية:

ففي الدرجة الأولى ينكشف للسالك معنى الألوهية عن طريق النظر في صفات الألوهية وهي صفات العالم، ويتخذ الصوفي من العالم دليلا على وجود الحق.

وفي الدرجة الثانية ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به. فهو بعد العلم بألوهية الحق عن طريق النظر في العالم يقول في كشفه الثاني إنه لا وجود إلا لهذا

الإله. وهذا هو المراد بقول المؤلف: وهذا بعد العلم به (أي بالحق) منا (أي بواسطتنا) أنه إله لنا.

وفي الدرجة الثالثة ينكشف له وحدة الوجود وأن كل شئ هو في الحقيقة عين الآخر وأن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لا عن غيرها. وفي هذا الكشف تنمحي الاثنينية – اثنينية الحق والخلق – كما ينمحي التعدد المشاهد بالحس بين الموجودات. فإن قيل فما معنى حكم الله وقضاؤه في الأشياء ؟ أجاب ابن عربي: " ما يحكم علينا إلا بنا: لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه " أي في الحق.

(٤) " فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: " فلو شاء لهداكم أجمعين " ؟

هنا يشرح ابن عربي جزءا من نظريته الأخلاقية المتفرعة عن نظريته العامة في وحدة الوجود. إذا كان الوجود على الحقيقة واحدا وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير وشر ومن معصية وطاعة مقدرا أزلا بمقتضى طبيعة الوجود نفسه كما شرحناه آنفاً، لزم ضرورة أن يكون في الكون مهتدون وغير مهتدين، وأن يكون في خير وشر وطاعة ومعصية وجمال وقبح ونفع وضر، لأن هذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود ذاتها.

وقد شاء الحق – ومشيئته هي إرادته الأزلية التي هي قانون الوجود العام – أن يكون في الخلق مهتدون وغير مهتدين، وقضت بذلك طبيعة الوجود ولا مرد لقضائها، فامتنع وجود الهداية العامة لامتناع المشيئة –. وما كان للمشيئة الذاتية التي اقتضت أعيان الموجودات على ما هي عليه في ذاتها أن تشاء غير ما هو عليه الأمر في نفسه. ولذلك جاءت الآية " بلو " التي تفيد امتناع شئ لامتناع شئ آخر. إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ويريدها كما يعلمها – أي كما هي عليه أو كما توجيه أعيانها الثابتة في الأزل، ولهذا قال المؤلف: " فمشيئته أحدية التعلق ". هذه هي الدائرة الفكرية التي يدور فيها ابن عربي طول الوقت، نراه ينتهي فيها دائما إلى حيث ابتدأ. ينفي الشئ ثم يحاول إثباته فينتهي به الإثبات إلى النفي، ويثبت الشئ ثم يحاول نفيه فينتهي به النفي إلى الإثبات. ولا عجب في ذلك ففكرة وحدة الوجود تحمل هذا التناقض في نفسها، لاسيما في مذهب رجل يعتبر وحدة الوجود بديهية من البديهيات ثم يأبى إلا أن يحتفظ بالصورة التقليدية التي أتى بها الإسلام لله. فإذا ما تعارض ذلك مع مذهبه أخذ يهدم تلك الصورة ويضيع معالمها.

يتكلم عن علم الله وإرادته كما يتكلم المسلمون، ثم يبدو له أن الموجودات وكل ما يظهر عنها ثابتة قارة في ذات الحق ثبوتا أزليا: فيقول إن الحق أرادها كما علمها، وعلمها بما أعطته هي من ذاتها، فأرادها على ما هي عليه، ولو أراد غير ذلك ما وقع ! أليس هذا تعطيلا للإرادة ؟ أو أليس هذا نفيا للإرادة بعد إثباتها ؟ راجع عن التقدير الأزلي للوجود الفص الأول (التعليق ٣) والفص الثاني (التعليق ٣) والفصل الثامن في قوله في الإنسان إنه منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه. راجع أيضا معنى القضاء والقدر في الفص الرابع عشر.

(٥) " وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون ".

هذه تتمة لما سبق لأنه يفسر لماذا ورد في القرآن قوله " لو شاء " " وإن يشأ " وأمثالهما مع أن الأمر لا مجال فيه لتغيير ولا تبديل. الجواب على ذلك أن هذه هي الأساليب التي يفهمها المخاطبون الذي يعتمدون على النظر العقلي لا على الكشف إذ العقل ينسب إلى الله قدرة لا نهاية لها وإرادة لا حد لاختيارها. ولكن هذا جهل بطبيعة الوجود وسوء أدب مع الله، لأن الخروج على طبيعة الوجود ينافي الحكمة ولا يزيد في كمال الألوهية شيئا. أما صاحب الكشف فلا يخاطب بمثل ذلك وإنما يدرك الأمر على النحو الذي ذكرناه. ولهذا كثر المؤمنون الذين يأخذون بظاهر الآيات ويعملون العقل في فهمها، وقل العارفون الواقفون على حقيقة الأمور ذوقا وكشفا.

(٦) " ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك... ما تعين عليه ".

هذا هو القانون العام الذي يبني عليه ابن عربي نظريته في الوجود وفي الجبرية التي شرحناها. كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي. لابد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره. ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الموجود ؟ أهو الحق أم الخلق ؟ هذه مسألة اعتبارية. فإنك إذا قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك كان الحكم لك – من حيث الصورة – في هذا الوجود، لأنك تعيِّنه وتعطيه صفاته. وإن ثبت في نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضا، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك. وفي هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك. أما الحق فيجب أن تحمده دائما لإقامته الوجود عليك.

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق، وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع

أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها في صورها، قال: " فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود ": لأنه لولاه لما وجدت ولولاك ما ظهر.

(٧) " فالأمر منه إليك ومنك إليه ".

يصح أن تفهم كلمة " الأمر " هنا بمعنى أمر الموجود: أي فأمر الوجود من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق.

ولكن يظهر أن المراد بها الطلب وهي مع ذلك مستعملة استعمالا مجازيا: لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شئ بمعنى أنه يكلفه فعله، بل بمعنى أن حاله تقتضي حصول ذلك الفعل، واقتضاء الحال ضروري لا مفر منه لأنه تابع للعين الثابتة في الأزل. وقد سبق أن ذكرنا أن الإرادة الإلهية لا تتعلق إلا بهذه الناحية من الوجود: أي بالناحية التي تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة. أما أمر الحق فالمراد به إعطاء كل شئ خلقه على حد تعبير الآية القرآنية، أي تحقيق الأعيان الثابتة للموجودات بإظهارها في العالم الخارجي على نحو ما تطلبه طبائعها.

ولكن هذا هو الأمر التكويني لا التكليفي وبينهما فرق هام يبنى عليه ابن عربي نتائج بعيدة الأثر في مذهبه. فظهور العاصي بمعصيته خاضع للأمر التكويني لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل. ولكن الذي اقتضته طبيعة العين الثابتة وقضى به الله " فعل " فقط لا يوصف في ذاته بأنه معصية أو طاعة، ولذلك يجب ألا يقال إن الله قدر المعصية أزلا وقضى بظهورها: وإنما سمي معصية عندما قيس بالمقاييس الدينية التي هي الأوامر التكليفية. هذه مسألة سيعرض لها المؤلف في موضع آخر عند كلامه عن فرعون الذي يرى أنه أطاع الأمر التكويين وإن كان قد عصى الأمر التكليفي.

أما إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف، فيلزم أن نقول إن الخلق مكلف من قِبَل الحق، وإن الحق مكلف من قبل الخلق. ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق، وهذا معنى قوله: " غير أنك تسمى مكلفا: وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك، وبما أنت عليه. ولا يسمى (أي الحق) مكلفا – اسم مفعول ".

(٨) " فيحمدني وأحمده " الأبيات.

تشير هذه الأبيات إلى الموازاة التامة بين الحق والخلق اللذين هما وجها الحقيقة المطلقة. وباء

المتكلم هنا كناية عن الخلق وهاء الغائب كناية عن الحق.

الحمد والعبادة متبادلان بين الحق والخلق: فالحق يحمد الخلق ويعبده بإفاضة الوجود عليه، والخلق يحمد الحق ويعبده بإظهاره كمالاته في الوجود الخارجي. وفي استعمال كلمة العبادة في جانب الحق شئ من الشناعة، ولكن ليس بغريب أن تستعمل في لغة وحدة الوجود. والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق في خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخص صفات العبادة. كل من الحق والخلق يخدم الآخر ويطيعه: فالحق يفيض الوجود على الخلق، والخلق يُظهِرُ للعيان كمالات الحق: والخلق يطيع الحق فيما يأمره به، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذي تطلبه عين الموجود. وقوله: " ففي حال أُقِر به " الخ أي في حال الجمع التي يشعر فيها الصوفي بوحدة الحق والخلق ويفني عن نفسه وعن كل ما سوى الله، يقر بالحق على أنه وحده هو الموجود. فإذا ما صار إلى حار الصحو وهي حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هي الحق: وهي في واقع الأمر ليست الحق وإنما هي مجال ومظاهر له. هذا إذا فهمنا " الحال " بمعنى حال الفناء أو حال الجمع: وبذلك تكون الوحدة المشار إليها " وحدة الشهود " لا وحدة الوجود. ولكن يظهر أن المراد بالحال مطلق حال لا حال معينة، وبذلك يصبح معنى البيت: " ففي حال من الأحوال أقر بوجود الحق في كل شئ ولكني أعود فأنكر أنه هو أعيان الموجودات الخارجية. وهذا هو الأقرب إلى المراد والأدنى إلى أسلوب المؤلف الذي يحلو له تكرار الكلمات المتناقضة التي يوردها على الحقيقة الوجودية الواحدة باعتبارين مختلفين: من أنها حق وخلق وواحد وكثرة: معروفة مجهولة، غنية مفتقرة، حادثة قديمة الخ.

" فيعرفني وأنكره، وأعرفه فأشهده " أي فيعرفني الحق في جميع أحوالي ومقاماتي لأنه ذاتي، وأنكر وجوده في أعيان الموجودات الحادثة على أنها هي هو، ولكني أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شئ فأشهده في كل شئ جمعا وتفصيلا.

" لذاك الحق أوجدني، فأعلمه فأوجده ": أي لهذه الغاية – وهي أن الله يُعْرَف وتعرف كمالاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان: وبهذا ورد الخبر القائل: " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعْرَف فخلقت الخلق فبه عرفوني " وهو الحديث الذي يشير إليه البيت السادس من هذه الأبيات. أما قوله فأعلمه فأوجده فالإشارة ليست إلى الذات الإلهية التي هي فوق كل علم وكل إدراك، بل إلى إله المعتقدات وهو الحق مصورا في كل نفس بصورة معتقد هذه

النفس وبحسب علم كل معتقد. فالإنسان لا يخلق الله وإنما يخلق إله معتقده: ولهذا قال " فأعلمه فأوجده " أي فأعلم الحق بحسب ما يتجلى لي من أسمائه وصفاته في صور الكائنات فأخلق من ذلك إلها أعتقد فيه وأعبده. وهذا معنى قوله في موضع آخر: " فالله عبارة لمن فهم الإشارة " ومعنى قوله " فنحن جعناه بمألوهيتنا إلها ". هذا هو الحق المخلوق، وهو الحق المتغير في صور المعتقدات

" وحقق في مقصده " أي وحقق في مقصده من الخلق، لأن العلة الغائية من الخلق هي أن يعرف الله كما سبق أن ذكرنا. وقد تحققت هذه الغاية في الإنسان خاصة لأن الإنسان – لاسيما الإنسان الكامل – هو الذي يعرف الحق المعرفة الكاملة.

(٩) " ولما كان للخليل هذه المرتبة... وجبله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق ".

جواب " لما " سنَّ القِرى: وقوله لذلك متعلق بالفعل سن: فالجملة تقرأ هكذا " ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلا، سن القرى لذلك ". والمراد بالمرتبة أي مرتبة العرفان أو مرتبة الإنسان الكامل الظاهر فيه الحق بأكمل صوره، المغذي لذات الحق بجميع صفات الكمال الوجودية. يقول " ولذلك سن القرى " والقرى الضيافة وفيه يقدم الغذاء للمضيفين: وليس إبراهيم وحده هو الذي يقدم " الغذاء " للحق: أي ليس وحده هو الذي يغذي الذات الإلهية بإظهار احكامها فإن المؤلف يقول:

إذا شــــاء الإلـــــه يريــــد رزقــــا لــــــه فــــالكون أجمعــــه غــــذاء

ولكن إبراهيم وأمثال إبراهيم من الكمَّل يقدمون ذلك الغذاء على الوجه الأكمل.

أما قوله " وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق " فوارد شرحه بالتفصيل في كتاب الفتوحات المكية (جـ١ ص١٩١) في وصف العرش وحملته. وهو وصف يفهمه ابن عربي فهما رمزيا خاصا يتفق مع مذهبه العام في وحدة الوجود، وليس لابن مسرة فيه سوى الألفاظ.

(١٠) " ابن مَسَرَّة "

هو عبدالله بن مسرة الجبلي المتوفي سنة ٣١٩هـ. كان من كبار النظار على مذهب المعتزلة، ويظهر أنه كان عظيم النفوذ في أتباعه الذين يرى الأستاذ آسين بلاسيوس أنهم تألفت منهم مدرسة كلامية أو فلسفية في الأندلس. ولكننا لا نكاد نعلم عن ابن مسرة وأتباعه هؤلاء شيئا

اللهم إلا إشارات عابرة في الفتوحات المكية (وقد ذكرتها) وفي الفصل لابن حزم (جـ٢ ص١٢٦، جـ٤ ص٨٠، ١٩٨-٢٠٠ " وتاريخ الحكماء للقفطي ص ١٥-١٦، وطبقات الأمم لابن صاعد الأندلسي. وهي إشارات لا يمكن الاعتماد عليها في تأسيس مذهب فلسفي لابن مسرة ولا لمدرسته. ومع ذلك حاول الأستاذ بلاسيوس - استنادا إلى هذه الإشارات وحدها - أن يصور لابن مسرة مذهبا وأن يؤسس له مدرسة وادعى أن مدرسة من مدارس التصوف في الأندلس ظهرت في مدينة المُرِية كان لها أثر في تكوين فلسفة ابن عربي وكانت في الوقت نفسه متأثرة بمدرسة ابن مسرة هذا. ولكنها دعوى عريضة لا أساس لها، أو على الأقل ليس من الوثائق التاريخية التي بين أيدينا ما يدعمها. وقد رددت عليها بشئ من التفصيل في كتابي " فلسفة ابن عربي الصوفية " الذي نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩

أما الذي يعنينا من أمر ابن مسرة هنا فهو وصفه للعرض وحملته الثمانية وفقا لقوله تعالى: " ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ". والمراد بالعرش الملك أو العلم جملة. قال: روينا عن ابن مسرة الجبلي من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا: العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة: فآدم وإسرافيل للصور، وجبريل ومُحَمَّد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد " فتوحات جـ١ ص١٩١.

(١١) " فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا - الأبيات ".

المعنى الظاهر نحن منسوبون له من جهة ومنسوبون لأنفسنا من جهة أخرى، فلنا نسبتان: نسبة إلى الحق وأخرى إلى الخلق كما برهنت على ذلك أدلتنا الكشفية الذوقية.

وقد يكون المراد نحن غذاء له نقوَم وجوده كما يقوم الغذاء المتغذي: ونحن غذاء لأنفسنا وهذا بعيد:

ولـــــيس لـــــه ســـــوى كـــــوني   فـــــنحن لـــــه كـــــنحن بنـــــا

معناه ليس للحق في سوى أنه أعطاني الوجود: والكون هنا بمعنى التكوين أي سوى إظهاري في الخارج لا إيجادي من العدم فإن الخلق ليس له هذا المعنى في مذهب المؤلف كما ذكرنا. أما أنني وجدت على هذا النحو أو ذلك، أو بهذه الصفة أو تلك فذلك أمر راجع إلى طبيعة عيني الثابتة. ولذلك قال " فليس له سوى كوني ". ومعنى قوله " فنحن له كنحن بنا " أن الجملة " نحن له " تساوي أو تشابه الجملة " نحن بنا ". وفي رواية " نحن لنا ". والمراد أن قول القائل إننا

منسوبون إلى الحق تساوي من وجه آخر نحن منسوبون إلى أنفسنا أو نحن ظاهرون في الوجود بأعياننا وهو إشارة إلى النسبتين السابقتين، ولهذا قال: " فلي وجهان هو وأنا " أي من وجه يقال إنني هو، ومن وجه آخر يقال إنني أنا: فتنمحي إنيتي في الأولى وتثبت هويته، وتثبت إنيتي في الثانية وتنمحي هويته.

هذا فيما يتعلق بالخلق: له أن يقول إنه هو الحق لأن وجوده عين الوجود المطلق متعينا، وله أن يقول إنه الخلق إذا أشار إلى الوجود المتعين. أما الحق فليست له نسبة حقيقية إلى أي أنا: لأن الأنانية أو الإنية هي الوجود المتعين ولا ينسب الحق إلى أي وجود متعين دون غيره. ولهذا قال وليس له أنا بأنا.

" ولكن في مظهره فنحن له كمثل إنا ".

أي وكل ما يمكن أن يقال هو إني ظهر في – لا أنه أنا: ولذلك كفر ابن عربي المسيحيين في قولهم " إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ". فللمسيح أن يقول إنه هو الحق على معنى أن كل شئ هو الحق: وليس للحق أن يقول أنا المسيح عيسى ابن مريم. " فنحن له كمثل إنا " أي كمثل الإناء لأن صورنا تحمل الذات الإلهية كما يحمل الإناء ما فيه. وليس المراد الاثنينية فإن الصورة ليست سوى الذات المتعينة.

الفص السادس

(١) يبحث الجزء الأكبر من هذا الفص في الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفي العام الذي وضعه ابن عربي، ولذا وجب مقارنة ما ورد عن الأحلام هنا بما ذكره عنها في الفص التاسع لأن كلا من الفصين يكمل الآخر.

وموضوع الأحلام متعدد النواحي، متصل بمسائل كثيرة أثارها المؤلف في الفصوص والفتوحات وفي غيرهما من مؤلفاته. فهو متصل بنظريته في الوجود ومراتبه التي يسميها بالحضرات الخمس، ومتصل بنظريته في النفس الإنسانية وقواها ومظاهر حياتها، ومتصل كذلك بالوحي وبالإلهام ومظاهر النبوءة عامة. ولهذا كان لهذا البحث قيمته وخطره.

وقد ذكرت الأحلام هنا مقترنة باسم " إسحق " لأن ابن عربي يعتقد أن " إسحق " هو الابن الذي رأى إبراهيم في منامه أنه يذبحه ثم فداه الله بالذبح العظيم وابن عربي واحد من عدد قليل جدا من المسلمين الذين يرون هذا الرأي، ويشاركه فيه أبو العلاء المعري في قوله في سقط الزند.

فلو صح التناسخ كنت عيسى   وكان أبوك إسحق الذبيحا

أما جمهور المفسرين فيرون أن الابن المذكور في القصة هو إسماعيل لا إسحق ويستشهدون على هذا بقول النبي ﷺ " أنا ابن الذبيحين " يريد أباه عبدالله الذي وقعت عليه القرعة من بين أخوته عندما أراد أبوه عبدالمطلب أن يفي بنذر كان نذره في قصة مشهورة. والأب الثاني الذي أشار إليه الحديث هو إسماعيل الذي يعتبره العرب أباً لهم جميعاً.

ويتفق رأي ابن عربي والمعري مع الرأي السائد عند العبرانيين: (راجع سفر التكوين الفصل ٢٢). أما القرآن فلا يعين اسما خاصا: راجع س٣٧، الآيات ١٠١-١١١

(٢) " فداء نبي ذبح ذبح لقربان " الأبيات.

ترد الأبيات الأربعة الأولى منها في الفتوحات (ج١ ص٧٤٩) في معرض الكلام عن زكاة الغنم. وهي تشرح بوجه عام مراتب الموجودات المختلفة وقيمة كل منها إذا قدم قربانا إلى الله. وفي الأبيات الختامية مقارنة بين صفتي الإنسان: صفة العبودية وصفة الربوبية. ولذلك يجب

مقارنتها بما يذكره المؤلف في موضوع التصرف في الفص الثالث عشر.

ألم تـــدر أن الأمـــر فيـــه مرتـــب وفـــاء لأرباح ونقـــص لخســـران ؟

يصح أن نفهم " فيه " بمعنى في الفداء أو بمعنى في الله. وعلى الأول يكون معنى البيت: ألم تعلم أن الأمر في القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لاختلافها في الدرجة: فمنها العظيم الذي يتقرب به صاحبه إلى الله وينال رضى الله به، ومنها الحقير الذي يبوء صاحبه بالخسران. ويصح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازاة التامة بين القربان والجزاء المعطى عليه، أو بينه وبين الغاية المقصودة منه: أي أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والغاية منه، وأحقرها هو ما حقر الباعث عليه والغاية منه، وفي وفاء النوع الأول أرباح وفي نقص النوع الثاني خسران.

وأعظم القرابين كلها هي النفس وأعظم تضحية هي التضحية بها. فالفداء المذكور في الأبيات إنما هو رمز للفناء الصوفي في الله، وكبش الفداء هو النفس، وذبح الكبش صورة فناء النفس. وقد اختار الكبش رمزا للنفس ولم يختر غيره من الحيوانات لأن الغنم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره، ولذلك قال في بيت سابق إن البُدْن ولو أنها أعلى قيمة من الغنم – أي من ناحية ثمنها – أقل منها قيمة في القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل في الركوب وجر الأثقال مثلا. فالشاة الوادعة الأليفة التي تستسلم للذبح هي صورة النفس الصوفية الوادعة التي تستسلم للفناء. أما " الأرباح " المذكورة في القربان فيقابلها " البقاء " (الذي هو ضد الفناء). والبقاء في عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التي يتحقق فيها الصوفي من اتحاده الذاتي بالحق. هذا إذا حصل " الوفاء " أي إذا تم الفناء على وجهه الأكمل، فإن فناء الصوفي عن نفسه ليس أمرا سلبيا محضا، وليس أمرا عديما، بل يعقبه " بقاء " أي بقاء بالحق. وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدي الغرض المقصود منه ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين.

أما أخذ " فيه " بمعنى " في الحق " أو " في الله " ففيه شئ من التعسف لأن الله لم يُذْكر في الأبيات السابقة فيعاد عليه الضمير، ولكنه مع ذلك فهم يستقيم مع ما يلي من الأبيات. وإذا أخذنا به أصبح معنى البيت: أن أمر الخلق – أو أمر الوجود كله مرتب في الحق على درجات. فمن وفَى بالميثاق الذي أخذه الله عليه (وهو الميثاق المشار إليه في قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلي: قرآن س٧ آية

١٧٩) وهو ميثاق الربوبية – بأن حقن في نفسه كل معاني العبودية – فقد ربح. ومن قصر في الوفاء بذلك العهد فقد خسر.

ولهذا يذكر المؤلف بعد ذلك مباشرة أنواع المخلوقات ودرجاتها في العبودية وما يقال هذه الدرجات من درجات القرب من الله، فأرقى المخلوقات عبودية أدناها في سلَم التطور، وأرقى المخلوقات في سلم التطور أبعدها من العبودية الكاملة وأبعدها من الله. ولن يرقى الإنسان إلى درجة العبودية الكاملة – في نظر ابن العربي – حتى يحقق حيوانيته، بل جماديته، أي حتى ينمحي فيه كل أثر للعقل وللصفات التابعة له المميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان الأخرى، ثم يفني عن صفاته الحيوانية والنباتية. يقول إن أكمل صفات العبودية في الإنسان صفة الجمادية (الفتوحات جـ١ ص٨٩٣).

(٣) " بذا قال سهل والمحقق مثلنا فإنا وإياهم بمنزل إحسان "

الإشارة هنا إلى سهل بن عبدالله التستري الصوفي الكبير المتوفي سنة ٢٨٣. ويذهب ابن عربي إلى أن التستري كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات بل عن سائر المخلوقات بالعقل، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعا بأنه لا يعرف الله معرفة فطرية كما يعرفونه. وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلي، وهي معرفة مكتسبة غير فطرية وغير موصلة لليقين. أما معرفة سائر الخلق ففطرية (راجع الفتوحات جـ٣ ص٥٣، جـ١ ص٨٩٣)

أما منزل " الإحسان " فمقام من مقامات الصوفية، وهو مقام الكشف والشهود. سمي بذلك لما ورد في الحديث من أن النبي ﷺ سُئل عن الإحسان ما هو ؟ فقال: " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ". ومن قوله تعالى: " ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ". فمقام الإحسان وراء مقامي التقوى والإيمان وأعلى منهما. ولكن أصحاب وحدة الوجود لا يقصدون هنا مجرد الحضور بالقلب في العبادة والإقبال بجميع الهمة على الله حتى لكأن العابد يراه متمثلا في محرابه، بل يريدون المقام الذي تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ويشاهد فيه الصوفي الحقيقة المطلقة شاملة لكل شئ لا فرق فيها بين مشاهِد ومشاهَد. هذا هو المقام الذي صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق !

(٤) " ولا تلتفت قولا... في نص قرآن ".

أي ولا تلتفت إلى قول أصحاب النظر من المتكلمين الذين لا يعرفون الحق إلا بالبرهان ولا

يشاهدونه مشاهدة أصحاب الأذواق.

" ولا تبذر السمراء في أرض عميان " مثال يضرب لمن يضع الشئ في غير موضعه: أي ولا تبذر الحنطة السمراء في أرض من لا يستطيع رؤيتها، وهم المحجوبون عن العلم الذوقي. فهؤلاء صم مع أنهم يسمعون، وبكم مع أنهم يتكلمون، وعمي مع أنهم يبصرون: صم عن الحق، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق، وعمي لأنهم لا يشاهدون الحق. وقد أخبرنا عنهم الله تعالى في نص قرآني هو " صم بكم عمي فهم لا يرجعون ".

(٥) الرؤيا (الأحلام).

من الصعب الوصول إلى فكرة واضحة عن الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفي العام الذي وضعه ابن عربي في طبيعة الوجود لأن كلامه فيها مزيج من الفلسفة وعلم النفس والتصوف، وكثيرا ما يتردد الإنسان في اعتبار نظريته في الأحلام نظرية في طبيعة الوجود، أو نظرية في علم النفس، أو جزءاً من نظريته العامة في الكشف الصوفي.

ولا شك أن الناحية السيكولوجية أظهر من غيرها فيما ذكره في هذا الفص عن الأحلام، ولكن بعض النواحي الميتافيزيقية يجب شرحها ليستطيع القارئ فهم النظرية في جملتها.

يقسم ابن العربي الوجود إلى خمس مراتب يسميها الحضرات الخمس ويعتبر الأحلام – أو بعبارة أدق بعض الأحلام وهي الرؤيا الصادقة – من مظاهر حضرة من هذه الحضرات هي حضرة الخيال أو حضرة المثال. وعالم المثال عنده عالم حقيقي توجد فيه صور الأشياء على وجه بين اللطافة والكثافة: أي بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة. وهذا هو الذي يسميه عالم المثال المطلق أو عالم المثال المنفصل. ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتصل ويقصد به عالم الخيال الإنساني.

ويجب ألا نخلط بين عالم المثال المطلق وبين عالم المثل عند أفلاطون على الرغم من ورود كلمة المثال في التعبيرين، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوي معاني مجردة، بل يحتوي صورا مقدراية محسوسة تشبه المعاني المجردة (التي هي أشبه بالمثل الأفلاطونية) في العالم المعقول، كما تشبه الموجودات الخارجية في العالم المحسوس.

وليس عالم المثال المقيد – أو عالم الخيال – سوى المرآة التي تعكس عليها صور عالم المثال

المطلق في العقل الإنساني: فالمخيلة هي القوة التي تصل الإنسان بعالم المثال، وليست القوة التي تخلق ما لا وجود له أو تستحضر في الذهن صورة الموجود المحسوس. نعم قد تفعل المخيلة ذلك أحيانا فتخلق صورا ليس لها ما يقابلها من الحقائق في عالم من العوالم الخمسة التي أشرنا إليها: لأنها في حركة دائمة ونشاط مستمر في النوم واليقظة. فإذا أثرت فيها الحواس أو قوى أخرى اضطربت وظيفتها الحقيقية فخلقت صورا على غير مثال. أما إذا تحررت تماما من أثر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله – ولا يكون ذلك إلا في النوم – فإن صور العالم المثالي تنطبع عليها كما تنطبع صور الشئ المرئي على المرآة وتحصل الرؤيا الصادقة.

وليس بغريب أن يعد ابن عربي المخيلة التي وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب، فإنه يقول إن قلب النائم يصبح – وقد اتصل بالعالم العلوي هذا الاتصال – أشبه شئ بمجرى غير مضطرب من الماء الصافي ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية. أما هذه الصور فليست إلا أشباحا وظلالا أو رموزا لتلك الحقائق التي وراءها. ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا. لم ير إبراهيم إذن في منامه إلا رمزا – رأى كبش القربان يتمثل في مخيلته بصورة ابنه، ولم ير ابنه مطلقا، ولكن خيل إليه أنه رآه. كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزا لحقيقة من الحقائق، ولكن كان يعوزها التأويل. غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمَّ بذبح ابنه ففداه الله بالكبش. فالذي كان له وجود في العالم المثالي، والذي وجد بالفعل في العالم المحسوس، هو الكبش المقدم للقربان، وقد ظهرت صورته في مخيلة إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه. ولهذا قال: " ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام، ما هو فداء في نفس الأمر عند الله ".

وهناك طائفة من الأحلام تنكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة المتخيلة، ومثل هذه الأحلام لا رمزية فيها، فهي في غنى عن التأويل.

(٦) " علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبَر... "

لما فرغ من الكلام في تأويل الصور في الأحلام شرع يتحدث عن تأويل صور الحق في الموجودات، فقال كل تقييد للحق في صورة من الصور يرده الدليل العقلي، وذلك لما بيناه من أن العقل لا يثبت للحق إلا التنزيه المطلق أي التحرر التام من كل تقييد وتحديد في أي صورة من الصور منها كان نوعها. هذا هو رأي الفلاسفة وقد ذكرنا رده عليهم. ولكن بعض الناس لا يذهب إلى ذلك الحد من التنزيه، بل يقبلون أن يروا الله في بعض الصور ويردونه في صور أخرى،

وهؤلاء هم المؤمنون الذي يؤمنون بما جاء في القرآن مُشعِرا بالتشبيه، إلا أنهم يؤولون الصور التي توجب النقصان بالصور الكمالية التي جاء بها الشرع. وهذا معنى قوله بالحق المشروع أي الثابت في الشرع. وقد ورد في الحديث أن الحق يتجلى يوم القيامة في بعض الصور فيقبل ثم يتجلى ببعض الصور الأخرى فينكر. وليست هذه الصور سوى صور معتقداتنا فيه. فكل منا يقبله يوم القيامة في صورة معتقده وينكره في صورة معتقد غيره.

هذا هو " الحق المشروع ": أي الله كما وصفه الشرع: لا الله كما هو عليه في ذاته. أي هذا هو الحق الذي يتجلى لنا في هذا العالم في صور الأحلام والذي ندركه في صور الموجودات، وهو الذي يتجلى لنا يوم القيامة (وليوم القيامة معنى خاص عند ابن عربي) في صور معتقداتنا. فالمؤمن يرى من الواجب عليه أن يسلم بتجلى الحق في الصور. فإذا ما تجلى له في صورة لا تليق بالجناب الإلهي – كما يحدث ذلك في الأحلام مثلا – رد هذه الصورة أو أوَّلها إلى غيرها أكمل منها، ونسب النقص إما إلى نفسه (وهو المراد بالرائي) أو إلى المكان والزمان اللذين رأى الصورة فيهما، أو إلى الاثنين معا. وأغلب ما يكون النقص في الصورة من الرائي نفسه لأن الصورة من عمله كما أن الاعتقاد من عمله. أليست الصورة التي يتجلى فيها الحق لكل منا هي الأسماء والصفات الإلهية الظاهر أثرها فينا " المكيفة بأحوالنا العقلية والروحية ؟ فإذا جاءت هذه الصور موافقة للعقل مقبولة عنده فلا تأويل، كما أن صور الحق التي يتجلى فيها يوم القيامة لا تؤول ولا تنكر إذا أنت مطابقة لصور المعتقدات.

(٧) " فللواحد الرحمن في كل موطن " الأبيات.

بعد أن ذكر أن للحق صورا يقلبها العقل وصورا أخرى يردها وينكرها، شرع يقول إن للحق صورا لا نهاية لعددها ولا نهاية للمواطن التي تظهر فيها. وبعض هذه الصور خفى وبعضها جلى. فإن قلت إن هذه الصورة أو تلك هي الحق فقد قلت صدقا لأنها مجلى من مجاليه ومظهرا من مظاهره. وإن قلت إنها شئ آخر غير الحق أولتها كما تؤول الصورة المرئية في الأحلام: وهذا معنى قوله " أنت عابر ". وليس قولك إن الصورة المرئية غير الحق إنكارا لها، بل هو إثبات لها من حيث هي رمز يدل على رموز إليه والرموز إليه هو الحق. ومن هنا نستطيع أن نقول مع المؤلف.

إنمــــــا الكــــــــون خيـــــــال وهــــــو حـــــــق في الحقيقــــــة

فمن حيث هو خيال وجب تأويل الصور التي تظهر فيه وردها إلى حقيقتها. فهو خيال وهو حق في آن واحد. وليس ظهور الحق في صورة من الصور بأولى من ظهوره في صورة أخرى لأن الحكم في المواطن التي تظهر فيها الصور واحد في الجميع: إذ أنه ظهور للحق في صور الخلق. وهذا معنى قوله: ولكنه (أي الحكم) بالحق للخلق سافر ".

غير أن العقول التي لا يؤيدها الكشف ولا ينعم أصحابها بنعمة الذوق تنكر بعض صور الحق إذا تجلت لها في نومها أو في يقظتها. وبعضها يقبل هذه الصور إذا التمس لها دليل من الشرع: فيقبلون الصور المجردة البحتة ويقبلون الصور المتخيلة وهو قوله:

" فيقبل في مجرى العقول وفي الذي يسمى خيالا... "

ولكن أهل الكشف الذين يشير إليهم باسم " النواظر " ويشاهدون الحق في كل شئ ويقبلونه في كل صورة هم وحدهم الذين يدركون الأمر على حقيقته.

فأهل الكشف أصحاب الذوق يرون الله في كل شئ ويعبدونه في كل مجلى وتتسع قلوبهم لكل صورة من صوره. ألا يقول الحديث القدسي، " ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن " ؟ هذه هي سعة قلب المؤمن في مذهب وحدة الوجود: لا يسع إلا الحق لأنه يشاهد الحق في كل صورة ترد عليه، ولا يشاهد هذه الصور أبدا من حيث هي صور أو من حيث هي خلق، ولا يحس لها من هذه الناحية وجودا. ولهذا قال ي الأبيات التالية:

لـــو أن مـــا قـــد خلـــق الله مـــا لاح بقلــــبي فجــــره الســــاطع

أي لو أن جميع ما خلق الله كان موجودا بقلبي ما شعرت بنوره الساطع وهو وجوده لأنني لا أشعر إلا بوجود الحق. وفي البيت تقديم وتأخير تقديره ما ذكرت.

(٨) " والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ".

من وظيفة القوة المتخيلة الخلق والابتكار، فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود له إلا فيها، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه. ولكن ابن عربي يتكلم عن قوة أخرى لا وجود لها إلا في " العارف " يسميها " الهمة " تستطيع أن تخلق أمورا وجودية خارجة عن محلها: أي أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء – لا في خياله ولا في خيال غيره كما يفعل السحرة والمشعوذون – بل في العالم الخارجي.

ولكننا قد ذكرنا مرارا أن " عملية الخلق " لا مكان لها ولا معنى في مذهب يقول بوحدة الوجود، وبينًا في مناسبات كثيرة أن ابن عربي لا يفهم من خلق الله للأشياء أكثر من أنه يمنح الوجود الخارجي للأعيان التي لها وجود بالفعل في العالم المعقول – أو بعبارة أخرى – أن الدور الذي يقوم به الخالق في الخلق هو أن يجعل ما هو موجود بالقوة موجودا بالفعل ولكن في ذاته. أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم بأمر غير معقول وغير ممكن في نظره. يقول:

يا خـــــالق الأشـــــياء في نفســـــه	أنـــــت لمـــــا تخلقـــــه جـــــامع
تخلـــــق مـــــا لا ينتهـــــي كونـــــه	فيـــــك فأنـــــت الضـــــيق الواســـــع

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لخلق الله الأشياء، فما معنى نسبة قوة خالقه إلى العارف أو إلى أي إنسان ؟

إن أداة الخلق عند العارف هي " الهمة " وهي قوة غريبة لا نعرف بالضبط ماهيتها يُسلطها العارف على أي شئ يريد أن يحدث به أثرا فيحدث ذلك الأثر، أو أي شئ يريد وجوده فيحدث ذلك الوجود. ويقول " في فتوحاته (جـ١ ص٧٧) إنها معروفة عند المتكلمين باسم " الإخلاص "، وعند الصوفية باسم " الحضور "، وعند العارفين باسم " الهمة " ولكنه يفضل أن يسميها " بالعناية الإلهية ". ولكن هذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وجربوها مهما كانت الأسماء التي تسميها بها. وهؤلاء الذين من الله عليهم بها قليلون.

ويبدو لي أننا نستطيع أن نفهم قوة الخلق عند الصوفي على وجهين:

الوجه الأول: أن الصوفي في الحال الخاصة التي يسمونها حال " الفناء " يستطيع أن يخلق، أو يحدث أي أثر في العالم الخارجي يريد إحداثه، بمعنى أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب. فالفعل فعل الحق، ولكن بوساطة العارف الذي فني عن صفاته البشرية وبقي بصفاته الإلهية وتحقق بها. وليس للعارف – على هذه النظرية – سوى الوساطة في إظهار قوة الخلق عند الله.

ولهذا التفسير نظير في رأي الأشاعرة في خلق العبد لأفعاله، وهو قريب أيضا من رأي ملبرانش في صدور الأفعال الإنسانية وغيرها، ومن النظرية الفلسفية التي تعرف في العصر الحديث باسم نظرية الظروف أو المناسبات **Occasionalism**: ومعناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة – إنسانية أو غير إنسانية

– حتى لكأنما يخيل إلينا أن الظروف هي التي أوجدته، وفي الحقيقة لم يوجده سوى الله.

وقد يقال: ولم خص " العارف " بهذا في نظرية ابن عربي وهو ميسور لكل إنسان، بل لكل موجود، إذ يُجرى الحق على أيدي الموجودات ما يشاء ويفعل ما يريد بوساطتها ؟ والجواب على هذا أن الخلق الإنساني يحتاج إلى جمعية الهمة: أي التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها، إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره. وا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل كما يسمى أحيانا. ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه ابن عربي في قوله في الفص الخامس عشر:

" وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقا كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ ". وقوله في الفص السادس عشر: " وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا ذلك في هذا الطريق ".

والوجه الثاني في فهم خلْق العارف هو الذي يشرحه المؤلف في عرض كلامه عن الحضرات الخمس. وهنا يفسر أيضا كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء.

كل ما هو موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات الخمس التي هي حضرة الغيب المطلق – أو حضرة الذات – وحضرة العقول، وحضرة الأرواح، وحضرة المثال، وحضرة الحس. وقد سمى شراح الفصوص هذه الحضرات أو هذه العوالم بأسماء مختلفة، ولكن لا أثر لهذا الاختلاف في فهمنا للنظرية العامة التي وصفها ابن عربي (راجع مثلا شرح القيصري ص١٤٨، وشرح القاشاني ص١٦٦، وقارن ما ذكره الجرجاني في التعريفات ص٦١).

وتشبه هذه الحضرات من بعض الوجوه الفيوضات الأفلوطينية، وهي مرتبة ترتيبا تنازليا بحيث إن كل حضرة من الحضرات ينعكس عليها ما في الحضرة التي فوقها وينعكس ما فيها هي في الحضرة التي دونها. وقد يكون للأشياء وجود في حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود في الحضرات الدنيا، وقد يكون للشئ وجود في جميع الحضرات.

فإذا قلنا إن العارف يخلق بهمته شيئا من الأشياء، كان معنى هذا أنه يُظْهِر في حضرة الحس شيئا له وجود بالفعل في حضرة أخرى أعلى منها – لا أنه يخرج إلى الوجود شيئا لم يكن موجودا من قبل. فهو بتركيزه همته في صورة شئ من الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجي في صورة محسوسة، وبحفظه لصورة شئ في حضرة من الحضرات العلوية

يحفظ صورته في الحضرات السفلية. والعكس صحيح أيضا: أي أنه إذا حفظ بقوة همته صورة شئ في حضرة من الحضرات السفلية، يحفظ صورة ذلك الشئ في حضرة علوية، فإن بقاء المعلول يقتضي بقاء علته. ولهذا قال: " فإذا غفل العارف عن حضرة ما – أو عن حضرات – وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ". ويفسر ابن عربي قوة الخلق عند الله على هذا النحو أيضا – إلا أن الفرق بين خلْق الله وخلْق الإنسان هو أن الإنسان لابد أن يغفل عن واحدة أو أكثر من واحدة من الحضرات الخمس، في حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أية حضرة من الحضرات.

هكذا تصور ابن عربي مسألة الخلق الصادر عن الله أو عن أي إنسان منحه الله قوة الخلق، ولا هو يرى تناقضا في افتراض وجود صور مختلفة للشئ الواحد في عوالم مختلفة، ولا في وجود الشئ الواحد في مكانين مختلفين، ولا في وجود شيخه في مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ ماثلة أمامة تحدثه. بل هو يفسر بنظريته هذه كثيرا من المعجزات وخوارق العادات.

وأما قوله " فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب... إلخ فمعناه أن حضور العارف في حضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية في صورة ما من صور تلك الحضرة: فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحضرة بمثابة المرآة التي يرى فيها جميع ما في الحضرات الأخرى، أو كالكتاب الذي قال الله فيه: " ما فرطنا في الكتاب من شئ "، لأنه يرى في هذا الكتاب جميع ما في الوجود من واقع وغير واقع أي ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة.

(٩) " ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه ".

أي ولا يفهم هذه المسألة إلا " الإنسان الكامل " الذي هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه والذي تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية. فهو كالقرآن يحوي كل شئ.

وهنا نجد المؤلف يستعمل كلمتي القرآن والفرقان – كما استعملهما في الفص الثالث – بمعنى الجمع والفرق. والمراد بالجمع الحال التي لا تمييز فيها بين العبد والرب – وهي حال الفناء الصوفي، والمراد بالفرق الحال التي يقع فيها هذا التمييز.

وأما قوله: " فإن المتقي الله يجعل له فرقانا " فإشارة إلى الآية: " يأيها الذين آمنوا إن تتقوا

الله يجعل لكم فرقانا " (س٨ آية ٢٧)، ولكنه يفسر التقوى والفرقان بطريقته الخاصة. وقد أشرنا إليها فيما سبق ولا بأس من أن نزيد المسألة شرحا هنا. يأخذ " المتقي " على أنها مشتقة من الوقاية لا من التقوى: ومن يتقي الله بهذا المعنى المعنى ليس هو من يخاف الله، بل هو الذي يتخذ الله وقاية له: أي يعتبر الذات الإلهية وقاية وحماية لصورته الإنسانية، وبذلك يفرَق (من الفرقان) بين الناحيتين اللتين فيه وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت. هذا هو مقام الفرقان. أما مقام " القرآن " فليس فيه هذا التمييز أو هذه التفرقة.

غير أن " الفرقان " قد يحصل قبل دخول الصوفي في حال الفناء (وهي حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها. أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق: أي جاهل بالوحدة التي لا انفصام لها بين اللاهوت والناسوت. وأما إذا فرَق بعد الفناء فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحادا ذاتيا – كما دلت عليه حال الفناء – إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذي هي صورة له. وهذا ما دل عليه حال " البقاء ". هذا " فرقان " أيضا ولكنه " فرقان " بعد " قرآن " أو هو كما يقول الصوفية " بقاء بعد فناء " أو " صحو بعد محو ". قال ابن الفارض في تائيته:

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت

(١٠) " فوقتا يكون العبد رباً بلا شك " الأبيات.

تشرح هذه الأبيات جهتي الحق والخلق في الإنسان وهما الجهتان اللتان يعبر عنهما أحيانا باسم اللاهوت والناسوت وأحيانا باسم الربوبية والعبودية. وقد سبق أن ذكرنا أنهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وأن لا ثنوية في مذهب ابن عربي. فبأحد الاعتبارين نستطيع أن نقول إن الإنسان عبد لربه، وبالاعتبار الآخر نستطيع أن نقول إنه هو الرب. فهو عبد في مقام الفرق أو الفرقان، ورب في مقام الجمع أو القرآن كما قدمنا. وفي المقام الأول لا يتحقق العبد من اتحاده الذاتي بربه: فهو لا يزال يفرق بين عبوديته وربوبية الرب، مع أن اللاهوت جزء من حقيقته كالناسوت تماما وإن كان لا يعرف ذلك. وهذا هو المقام الذي يدفع بصاحبه إلى طلب مقام أعلى وهو معنى قوله:

فمن كونه عبدا يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك

وهي الآمال في الوصول إلى مقام الوحدة.

أما إذا حصل في المقام الثاني فإنه يحس بربوبيته ويشعر أن الكون كله طوع أمره. هذا هو المقام الذي صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق ! ينمحي في هذا المقام الفرق بين العبد والرب ويشعر صاحبه أن كل ما في الوجود يطالبه بحاجاته. فإذا غفل لحظة واحدة عن هذا المقام " ورأى عينه "كما يقول – أي لاحظ جانب عبوديته، أدرك عجزه المطلق عن أن يجيب مطالب الوجود وأدرك افتقاره المطلق إلى الله. وهذا معنى قوله:

ويعجـــز عمـــا طـــالبوه بذاتـــه   لـــذا تـــر بعـــض العـــارفين يبكـــي

ولما كان المقام الثاني هو مقام الفناء التام ومحو جميع آثار العبودية، وهذا مستحيل في هذا العالم، لأن العارف مهما بلغ من درجات الفناء لا يتحرر تماما من نفسه، نصح ابن عربي الصوفية ألا يدعوا مقام الربوبية وأن يبقوا على عبوديتهم في قوله:

فكـــن عبـــد رب لا تكـــن رب عبـــده   فتـــذهب بالتعليـــق في النـــار والســـبك

أي فتفنى بواسطة تعلقك بالربوبية في نارها المحرقة التي لا تبقي على شئ من عبوديتك.

ولأصحاب وحدة الوجود عبارات كثيرة في هذا المعنى منها أن الحق غيور وأن الرب غيور – أي لا يحب أن يرى غيره، فإذا ظهر بطلت الغيرية. ومنها كلامهم في سبحات وجه الله التي تحرق كل من نظر إليها وهكذا.

الفص السابع

(١) يشرح هذا الفص بعض نواحي العلاقة بين الحق والخلق - أو بين الواحد والكثير – وهو الموضوع الذي أشار إليه المؤلف في أواخر الفص السابق، ولكنه يزيده هنا تفصيلا بالإضافة إلى الأسماء الإلهية التي يطلق عليها اسم الأرباب، وما يقابل هذه الأسماء من مظاهر العالم الخارجي، وهي ما يطلق عليه اسم العبيد. وفي خلال مناقشته لهذا الموضوع يشير المؤلف – لاسيما في الأبيات الواردة في آخر الفص – إلى بعض آرائه الهامة في مسألة الثواب والعقاب والنعيم والشقاء في الدار الآخرة.

إن الموجود الذي نطلق عليه اسم " الله "أحدى بذاته كلٌ بأسمائه: أعني أننا إذا نظرنا إليه من حيث ذاته حكمنا بواحديته ووحدته، وإذا نظرنا إليه من ناحية ظهوره في الموجودات بصور الأسماء، حكمنا بكثرته. وهذا هو معنى "كل " إذ الكل هو المجموع المؤلف: أي الواحد الذي يحتوي الكثرة.

وقد سبق أن ذكرنا أن كل موجود إنما هو مجلى أو مظهر من مظاهر الحق في صور اسم أو أكثر من اسم من الأسماء الإلهية، بل ذكرنا أن العالم الذي هو جماع الموجودات كلها هو عين الأسماء التي سمى الله بها نفسه وسميناه نحن بها. ونزيد هنا أن كل اسم خاص من الأسماء التي تظهر في موجود من الموجودات هو " رب " هذا الموجود. ولكنا قلنا إن كل اسم إلهي هو في الوقت نفسه عين الذات الإلهية لا غيرها، وعلى هذا كان كل موجود مظهرا لربه الخاص (الذي هو الاسم الإلهي) ومظهرا للذات الإلهية المسماة بهذا الاسم. ويستحيل أن يكون أي موجود من الموجودات المتعينة المتكثرة مظهرا للحق الذي هو " الكل " – أو مظهرا لجميع الأسماء الإلهية (الأرباب). ولهذا قال " وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة: يستحيل أن يكون له " الكل".

(٢) " فأحديته مجموع كله بالقوة ".

الضمير في كله عائد إلى " مسمى الله ": أي فأحدية مسمى الله هي عبارة عن كونه مجموع الأسماء الإلهية كلها المتعينة فيه بالقوة: وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون الفعل لأنها كالكليات لا تتعين بالفعل إلا في مظاهرها الخارجية التي هي الموجودات. فهي موجودة في الذات الإلهية بالقوة

والإجمال وفي العالم الواقعي بالفعل والتفصيل وإليه الإشارة بقول القائل:

كـــل الجمـــال غـــذاء وجهـــك مجمـــلا لكنـــــــه في العـــــــالمين مفصـــــــــل

وفي استعمال كلمة الأحدية بالنسبة لمسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على الاصطلاح الذي جرى عليه المؤلف في مواضع أخرى، إذ أنه يقصر صفة " الأحدية " على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات، ويستعمل " الواحدية " لوصف الذات المتصفة بالأسماء والصفات، ويتكلم عن حضرتين: حضرة الأحدية وحضرة الواحدية. وحضرة الواحدية هذه هي أيضا حضرة الأعيان الثابتة التي تجلى فيها الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة: وهي التجلي العلمي والفيض الأقدس الذي أشرنا إليه (قارن الفص الأول).

ومما يدل على أنه يقصر الوصف بالأحدية على الذات الإلهية قوله في الجملة السابقة " وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم لأنه لا يقال لواحد منها شئ ولآخر منها شئ لأنها لا تقبل التبعيض ". فالحق من حيث ذاته لا يوجد على سبيل التجزئة والتبعيض في أي شئ لأن هذا يتنافى مع وحدته المطلقة.

(٣) " ولهذا قال سهْل إن للربوبية سرا وهو " أنت " يخاطب كل عين، لو ظهر لبطلت الربوبية "

كلمة ظهر هنا بمعنى زال لا بمعنى وضح أو برز أو خرج إلى الوجود. وللكلمة هذا المعنى في اللغة العربية كما أن لها المعنى الثاني. قال الشاعر:

وعيَّرهـــــــا الواشـــــــون أني أحبهـــــــا وتلـــك شـــكاة ظـــاهر عنـــك عارهـــا

أي زائل. قارن شرح القيصري (ص١٥٣ – ١٥٤) وبالي (ص١٣٠).

والمراد " بأنت " عالم الخلق إذ " أنت " ضمير المخاطب وهو إشارة إلى الظاهر: ولذلك رموزا لعالم الغيب بهو الذي هو ضمير الغائب. ويصح أن يكون المراد " بأنت " الأعيان الثابتة للموجودات. وسواء أريد عالم الخلق الظاهر أو أعيان الموجودات الثابتة، فالربوبية صفة تزول عن الحق إذا زال أثرها وهو المربوبون. وقد سبق أن قلنا إن الأسماء الإلهية هي الأرباب المتجلية في الأشياء. فالربوبية إذن هي حضرة الأفعال: أو المجال الذي تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية. فهي قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها الثابتة، كما أن العلة قائمة ما قام معلولها: فإن زال المعلول زالت علته (على فرض عدم وجود علة غيرها). ولكن أعيان الموجودات الثابتة لا تزول

عن الوجود أبدا وإن زالت صورها الخارجية العارضة. إذن لن تزول الربوبية عن الحق.

وقد أشار ابن عربي إلى هذا المعنى في الفص الخامس عشر في قوله:

فلـــــــــولاه ولــــــــــولانا لمــــــا كـــــــان الـــــــذي كــــــانا

أي فلولا الحق الذي هو علة وجودنا، ولولانا أي لولا أعياننا التي هي علة ظهوره لما وُجد هذا النظام الكوني على النحو الذي وُجد عليه، ولما سمي الحق حقا ولا ربا.

(٤) " وكذا كل موجود عند ربه مرضي "

كل موجود – من حيث هو مظهر لاسم من الأسماء الإلهية (رب من الأرباب) مرضي عند ذلك الرب، وكيف لا يكون مرضيا عند ربه وهو سر ربوبيته ؟ ولا فرق في ذلك بين من يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن، لأن لله نوعين من الصفات: صفات الجمال وصفات الجلال. فللعصاة والكفار ونحوهم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمعذب وهي ظاهرة فيهم. وللطائعين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالهادي والرحيم والودود وهي ظاهرة فيهم.

يجب إذن أن نفرق بين كون العبد مرضيا عند ربه، وكونه مرضيا في نظر الدين أو الأخلاق، لأنه يكفي في الرضا الأول أن يكون فعل العبد مظهرا من المظاهر التي يتحقق فيها معنى اسم من الأسماء الإلهية مهما كان ذلك الفعل. ويلزم للرضا الثاني أن يأتي فعل العبد مطابقا لأمر من أمور الدين أو قانون من قوانين الأخلاق. ولا تناقض بين الاثنين في رأي المؤلف: أي لا تناقض بين أن يكون العاصي مرضيا عنه عند ربه الخاص وغير مرضي عنه في نظر الدين أو العرف أو الأخلاق.

وقد شرحنا وجها من وجوه هذه النظرية في كلامنا عن نظرية ابن عربي في جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكويني والأمر التكليفي (الفص الخامس التعليق السابع) وسيأتي تفصيل ذلك في الفص السابع عشر.

ومن ناحية أخرى لا تعارض بين أن يكون العبد مرضيا عند رب من الأرباب غير مرضي عند رب آخر، لأن كل موجود يأخذ مربوبيته من الكل الأسمائي بحسب ما يناسبه ويلائم طبيعته واستعداده. ولذلك تظهر الأسماء الإلهية في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة أعيان الموجودات ذاتها.

(٥) " ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية ".

كل ما هو موجود في عالم الظواهر إنما هو مجلى من مظهر للواحد الحق: أي هو صورة جزئية للكل المطلق. ولذا لا يقال في أي موجود إنه الحق إطلاقا وإنما يقال إن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى. أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبدا: أي أن الحق لا يظهر بأحديته في أي شئ. بل إن من التناقض أن تقول إنني شاهدت الحق في أحديته، لأن المشاهدة نسبة بين طرفين: مشاهِد ومشاهَد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة. فما دام للأنا وجود فالأثنينية – لا الأحدية – موجودة. ولهذا كله ينكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هذا العالم، ومن الحمق في نظره أن نقول إن العبد في حال الفناء يصير " حقا " لأنه لا صيرورة في مذهبه إذ الصيرورة تقتضي الاثنينية والاثنينية تناقض الوحدة.

فمذهب وحدة الوجود الذي يقول به ابن عربي إذن دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفي. هو لا يقول إن الوجود وحدة لأن ذلك ينكشف له في حاله، فقد رأينا أنه يقرر استحالة تجلي الحق في الوحدة، وإنما يعتبر القول بالوحدة الوجودية أولية من أوليات العقل غنية عن الدليل. أما التجربة الصوفية فحال تتحقق فيها ذوقا بوحدتك الذاتية مع الحق. فالقضية الأولى والأساسية في مذهبه هي أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق. أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحدبه أو تفنى عن نفسك فيه، أو ما شاكل ذلك من العبارات، فإنك واقع لا محالة في الاثنينية. وما دام الناس يتكلمون عن الحق ويصفونه، ويتكلمون عن أنفسهم وعن إدراكهم للحق، فهم اثنينيون، ولكن الشعور باثنينية الذات المدركة والموضوع المدرَك شئ، والقول باثنينيتهما شئ آخر. وابن عربي إن سلَم بالأول لا يسلم بالثاني.

ثم هو يوضح استحالة تجلي الحق في الأحدية بما لا مزيد عليه في العبارة التالية فيقول: إن نظرت الحق به أي إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص، كان الحق هو الناظر لنفسه وكان حكمك لا معنى له. وإن اعتبرت الوجودين – وهو معنى قوله وإن نظرته بك – زالت الأحدية. وكذلك إذا اعتبرت الوجودين – وجوده ووجودك – وقلت إنك نظرته بك، ثم به (في حال فنائك فيه) وهو معنى قوله: " وإن نظرته به وبك " زالت الأحدية أيضا.

قارن ذلك بالتعليق الثاني عشر في الفص الأول، والتعليق العاشر في الفص السادس.

(٦) " فَفَضَل اسماعيل غيره من الأعيان... إلى قوله جنتي التي بها سِتْرى ".

لم يفضل اسماعيل غيره من أعيان الموجودات إلا بأن الله تعالى نص على أنه مرضي عند ربه في قوله: " وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا " (س١٩ آية ٥٦) وإلا فكل موجود مرضي عند ربه كما قدمنا. وكل نفس مطمئنةُ راضية برضا مرضية عنده. وإذن لا يخاطب الله تعالى في قوله " يأيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية " نفسا دون نفس، وإنما يخاطب النفوس جميعا، بل الموجودات جميعا. ألم يأمرها أن ترجع إلى ربها الخاص الظاهر فيها لا إلى الله الذي هو الكل ؟ وأليس ربها هذا هو الذي دعاها فلبته وعرفته من الكل ؟ ثم قال لها: " فادخلي في عبادي " أي عبادي الذين عرفوا أربابهم فصاروا راضين بهم مرضيين عندهم بأفعالهم، ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم من هؤلاء الأرباب. وقال: " وادخلي جنتي ". يقول ابن عربي " جنتي التي بها ستري " فيأخذ كلمة الجنة على أنها مشتقة من " جَن " بمعنى ستر. فجنة الحق في كل متعين من الموجودات هي الصورة التي تختفي فيها ذاته وتستتر. ولهذا قال " وليس جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتك ".

وقد أمر الله كل نفس مطمئنة – وهي النفس التي تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة – أن تدخل جنته: أي أمرها أن تعود إلى صورتها فتنظر فيها وتتأمل ما فيها من الحق الذي تخفيه وتستره، فتحقق أنها الصورة التي تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه وهذا معنى قولهم: " مَن عرف نفسه فقد عرف ربه "، ومعنى الحديث " خلق الله آدم على صورته ".

هذه هي الجنة في عرف ابن عربي: هي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان عندما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتنكشف له وحدة الحق والخلق. هي إدراك القديم من خلال الحادث، والخالد من خلال المتغير الفاني. هي إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله خلال النظر إلى صورة المرآة. ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن لأن نعيمها عقلي روحي صرف، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحق، لا: بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق.

(٧) " فلا أُعرَف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي.... - إلى قوله - من حيث أنت "

لا يعرف الحق سبحانه من حيث ذاته، فهي الكنز المخفي الذي أشرنا إليه مرارا، وإنما يعرف من حيث صفاته وأسماؤه. وصفاته وأسماؤه متجلية في صفحة الوجود، فلا يعرف أحد من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود، ويجهل كل واحد من الله بقدر ما يجهل من الوجود. فمعرفة الحق إذن متوقفة على العارف، ووجود العارف متوقف على الحق. فالخلق إذن معروف، ولكنه

من ناحية أخرى مجهول لا يُعرف ولا يمكن أن يُعرَف وتلك الناحية هي ذاته التي هي ذات الحق. وفي هذا يقول: " وأنا لا أعرف، فأنت لا تعرف ".

أما المعرفتان اللتان يشير إليهما فهما:

أولا: معرفة الحق عن طريق الخلق – وهي التي يسميها المؤلف " معرفة به من حيث أنت " وهذه هي معرفة الفلاسفة والنظار المتكلمين.

ثانيا: معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق – وهي التي يسميها " معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت " وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية.

ففي الأولى يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود، فيقف على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك. وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتصف به الحق واجب الوجود من الصفات، يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق. فالوجود الإنساني ممكن، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجبا لذاته. ووجود الإنسان متغير فانٍ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزليا غير متغير. والنفس الإنسانية مصدر الشر، إذن يجب أن تكون طبيعه الحق خيرا محضا وهكذا. ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله، والعلم الذي لا يشبع عاطفة ولا يرضى روحا متعطشة وإن أقنع العقل من بعض الوجوه. بل إنه لا يقنع العقل ولا يبعث الطمأنينة في القلب لأنه سلسلة من صفات السلب، والمعرفة السلبية معرفة بلا شئ.

أما المعرفة الثانية فهي أكمل المعرفتين إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناء صفاتها، ثم التحقق بأنها صورة خاصة أو مجلى خاص من مجالي الحق، وأن فيها – من هذه الحيثية – قد تجلت كل الصفات الكمالية للحق.

فالمعرفة الأولى هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه، والثانية هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه التي يتجلى فيها الحق. وفي الأولى يعرف الإنسان نفسه على أنها خلق فقط. أما في الثانية فيعرفها على أنها خلق وحق معا.

(٨) " فأنت عبد وأنت رب " الأبيات.

هذه نتيجة لازمة لما سبق. لكل موجود – بما في ذلك الإنسان – ناحيتان: ناحية العبودية وناحية الربوبية. فهو عبد بمعنى أنه المحل الذي يظهر فيه حكم رب من الأرباب (الأسماء الإلهية

). ويعرف كل عبد ربه الخاص بالنظر إلى ذاته الخاصة والتأمل في صفاتها. وهذه هي المعرفة الأولى التي أشرنا إليها سابقا. ولكنه من ناحية أخرى رب لربه: وهذا معنى قوله: " وأنت رب لمن له فيه أنت عبد ". وذلك لظهور حكم العبد في الرب – أي في الاسم الإلهي المتجلي فيه. هذا إذا فهمنا كلمة " رب " بالمعنى الذي يستعملها فيه ابن عربي غالبا وهو أي اسم من الأسماء الإلهية. ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نسمي الإنسان أو أي موجود من الموجودات عبدا وربا معا. ويظهر أن هذا المعنى هو المشار إليه في البيتين الباقيين. الإنسان رب من حيث هويته التي هي إحدى تعينات هوية الحق، وهو عبد من حيث إنه مخاطب بلسان الشرع: وهو المشار إليه بخطاب العهد في قوله تعالى: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! " (قرآن س٧ آية ١٧١). فمن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان – بل كل موجود " رب ": ومن وجهة نظر الشرع كل موجود سوى الله " عبد ".

أما قوله " فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد " فمعناه أن كل عبد يعتقد اعتقادا خاصا في ربه يستمده من النظر في نفسه، وبذلك اختلفت الاعتقادات في الأرباب كما اختلفت الأرباب. ولكن الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد: كما أن الأرباب كلها صور في مرآة رب الأرباب. قال ابن عربي يشير إلى العقيدة الصحيحة التي يعتبرها أساسا لكل العقائد:

عقـــد الخلائـــق في الإلـــه عقائـــدا   وأنا اعتقـــدت جميـــع مـــا عقـــدوه

(٩) " فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد ".

إذا كان الوجود واحدا لا فرق بين حقه وخلقه ولا بين ربه وعبده فما معنى الثنوية في الوحي ؟ أي ما معنى قولنا أن الوحي ينزل من الحق إلى الخلق أو من الرب إلى العبد ؟ لا نزول ولا وساطة في النزول في مذهب ابن عربي، فما يلقى الوحي في غير ذات الحق ولا من غير ذات الحق، أو كما يقولون، لا يلقى الوحي إلا من مقام الجمع إلى مقام التفصيل. الوحي إذن انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها، أو هو فيض من الروح الكلي الساري في جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام. وليس ابن عربي أقل حرصا في تشبثه بوحدة عالم الروح من أفلوطين (راجع تساعيات أفلوطين ترجمة ماكِنًا مجلد ٣ ص١٣ – ١٤). بل هو أقوى من سلفه في القول بهذا المعنى وأبعد من التناقض لأنه لا يقرر وحدة النفوس فحسب، بل وحدة

الوجود كله.

وقد كان ابن عربي أشد ما يكون صراحة عندما نفي الوحي – بل كل المعارف الباطنية – بطريق الوساطة في قوله في الفص الشيئي – " فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره: فمن شجرة نفسه جني ثمرة غرسه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه، ينقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة ". وكان كذلك أشد ما يكون جرأة عندما فسر ظهور جبريل للنبي ﷺ بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي، كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه. قال في الفتوحات المكية (في الجزء الثاني ص٤٢٩) " ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ، فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه ".

(١١) " قد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح " إلى آخر الأبيات.

في القرآن آيات كثيرة تدل على الوعد والوعيد على السواء. فقد وعد الله عباده المتقين نعيم الجنة، ووعد الكفار والعاصين عذاب جهنم. فإمكان وفائه تعالى بوعيده مساو تماما لإمكان وفائه بوعده. ولكن ابن عربي يذهب إلى أن الممكن هو الوفاء بالوعد دون الوعيد: لأنه لكي يتحقق أي أمر ممكن لابد من وجود مرجح – إذ الممكن وجوده وعدمه سواء. فإذا وجد فلابد من وجود مرجح لوجوده على عدم وجوده. وليس للوفاء بالوعيد مرجح إلا المعصية: ولكن الله قد غفر لعباده جميع معاصيهم في قوله: " ويتجاوز عن سيئاتهم "، وقوله: " يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسكم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا " (س**٣٩** آية **٥٤**) ونحوهما. وإذا زال المرجح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد زال ذلك الإمكان نفسه. ولهذا قال:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده   وما لوعيد الحق عين تعاين

نعم سيكون في الدار الآخرة جنة ونار، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تجلي الحق لأهل كل من الدارين.

(وقد ذكرنا معنى الجنة ومعنى تجلي الحق فيها فيما مضى: راجع التعليق السادس من هذا الفص).

ستكون النار إذن بردا وسلاما كنار إبراهيم، وسيكون عذابها عذوبة كما يقول، وسيكون حظ أهل النار نوعا ما من أنواع النعيم ولكن أمرا واحدا يجب أن نلتفت إليه وهو أن ابن عربي مع قوله بالسعادة الأبدية لكل إنسان، يفرق بين درجات هذه السعادة وبين طبقات المنعمين بها على حسب درجات معرفتهم بالله. فأهل النار مع ما هم فيه من النعيم معذبون بآلام الحجاب. وأهل الجنة في أرقى درجات النعيم لمعرفتهم الكاملة بالله. وجنة كل إنسان وناره درجته من هذه المعرفة.

الفص الثامن

(١) يبحث هذا الفص في المعاني المختلفة لكلمة " دين " وما يتصل بها من معاني " الإسلام " و " الانقياد " و " الجزاء " و " العادة ". وقد ربط ابن عربي بين هذه المعاني ومعنى الدين الذي يرتضيه ربطا بارعا محكما ووضع مفهومات هذه الألفاظ توضيحا دقيقا على طريقته الخاصة بحيث وصل في النهاية إلى الغاية التي ينشدها وهي أن " الدين " هو دين وحدة الوجود لا الدين الشرعي الذي جاءت به الرسل.

أما الصلة بين هذه الحكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تتعدى اقتران اسمه بكلمة الدين في قوله تعالى: ووصَى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون (س٢ آية ١٣١). ومن عادة ابن عربي أن يتلمس مثل هذه الآيات التي لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حِكَمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساسا لهذه الحكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبه.

وقد قرئت كلمة " روحية " الواردة في عنوان الفص بفتح الراء من الروح وهو الراحة لورودها في قول يعقوب لبنيه: " يابني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من رَوح الله إنه لا ييأس من رَوح الله إلا القوم الكافرون " (س١٢ آية ٨٧)، كما قرئت بضم الراء من الروح لاتصال الدين الذي هو موضوع الفص بالروح.

والدين نوعان: دين يأتي من عند الله على يد من عرَفهم الله به وهم الرسل، وعلى يد غيرهم ممن أخذوه عنهم. ودين من عند الخلق، وهو القوانين الحكيمة التي وضعها الخلق لصلاحهم في دينهم ودنياهم. ومن هذه القوانين الحكمية نظم الرهبانية التي نزلت في حقها الآية: " ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الخ ". ويرى ابن عربي أن الله قد اعتبر وأقر هذا الدين الذي وضعه الخلق، مخالفا في ذلك جمهور المفسرين الذين يفهمون من الآية إنكار الرهبنة. والدين المعروف المعهود هو الأول، وهو الذي أتت به الرسل من عند الله واصطفاه الله على غيره من الأديان بدليل قوله: " إن الله اصطفى لكم الدين ".

ولكن الله تعالى يقول: " إن الدين عند الله الإسلام "، ويقول: " فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ". والإسلام الانقياد، فمعنى " الدين " إذن الانقياد، والانقياد من عمل العبد: فالدين

من عمل العبد. أما الذي من عند الله فهو الشرع الذي ينقاد إليه العبد.

بهذا المعنى إذن تستوي الأديان كلها لأنها تشترك في ذلك المعنى العام الذي هو الانقياد، وبهذا المعنى أيضا نقول إن الأديان كلها من عمل العبد. ولهذا قال: " فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضح للأحكام ". وقال فيما بعد: " فالدين كله لله، والدين منك لا منه إلا بحكم الأصالة ": أي فالدين كله انقياد لله، ولكنه صادر منك لا من الله لأن الانقياد عملك، ولا ينسب إلى الله إلا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره.

غير أن الانقياد في الحقيقة ليس قاصرا على العبد، فإن عمل العبد من طاعة أو معصية يقتضي الجزاء بالثواب أو بالعقاب، أو بطلب التجاوز والعفو في حالة المعصية، ولابد من ذلك. فحال العبد إذن لها حكمها في الحق إذ أنها تؤثر فيه فتجعله ينقاد هو أيضا فيثبت العبد أو يعاقبه أو يعفو عنه. هذا هو الدين بمعنى الجزاء. بعد هذا كله: أي بعد أن شرح المؤلف الدين بمعنى الانقياد والدين بمعنى الجزاء، وبعد أن بيَن الانقياء من جانب العبد والانقياد من جانب الحق، ضرب بكل ذلك عرض الحائط وقال: " ولكن هذا لسان الظاهر ": أما باطن المسألة وحقيقتها فتفسير يعطيه لها مستمد من نظريته في وحدة الوجود. ليس الجزاء في حقيقة الأمر عوضا يعطيه الحق للعبد على أفعاله، ولكنه تجلى الحق في مرآة وجوده، أو تجليه في صور وجود العالم. فهو يعطي هذه الصور التي يتجلى فيها مظاهرها الوجودية المختلفة – لا على سبيل العوض، ولا إثابة على طاعة أو عقابا على معصية، بل لأن ذواتها أو أعيانها الثابتة قد اقتضته أن يعطيها ما يعطيها. فإذا ظهرت هذه الذوات بمظهر يستحق الذم فهي المذمومة وهي التي جلبت الذم على نفسها، وإن ظهرت بمظهر يستحق الحمد فهي المحمودة وهي التي جلبت الحمد على نفسها. ولهذا قال: " فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها ".... ثم قال في العبد: " فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه ".

فالجزاء بمعناه الحقيقي هو كل ما يعطيه الحق من نفسه للوجود بحسب طبيعة الموجود. هذا هو الدين العام الذي يقول به ابن عربي، وهذا هو القانون الأعلى الذي يخضع له الوجود في نظره. وفي هذا أيضا تظهر جبريته الصارخة التي فصلنا القول فيها فيما سبق. وقد قضى فيها لا على معنى الدين فحسب، بل على معنى الثواب والعقاب كذلك.

(٢) " ورهبانية ابتدعوها " وهي النواميس الحكمية... في العرف ".

يذهب كل من القاشاني والقيصري إلى أن قوله " بالطريقة الخاصة " متعلق بابتدعوها: أي أنهم ابتدعوا الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة في العرف كطريقة التصوف عند المسلمين، وطريقة الرهبنة عند المسيحيين. وأنا أفضل أن يكون الجار والمجرور متعلقا بقوله " يجيئ ": أي لم يجئ الرسول بهذه النواميس الحكمية من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف. وهذه الطريقة الخاصة هي أن الرسول يدعى أنه آت برسالة من عند الله ثم يؤيد هذه الدعوى بالمعجزة.

(٣) " جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه - يطلبون بذلك رضوان الله - على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي ".

يصح أن تفهم هذه الجملة على أحد الوجهين الآتيين: الأول: أن التعظيم المطلوب منهم لما شرعوه إنما طلب على غير الطريقة المعروفة في إرسال الرسل: لأن هؤلاء إنما يكون تعظيمهم لما أتوا به بعد ظهور المعجزة على أيديهم – وهذا هو المشار إليه بالتعريف الإلهي: أي تعريف الله الناس بهم.

الوجه الثاني: أن ما شرعوه إنما كان على غير الطريقة النبوية المعروفة: أي أنه شئ غير ما جاءت به الرسل وزائد عليه. وذلك كصوم الدهر والإقلال من الطعام والخلوة وكثرة الذكر وعدم الاختلاط بالناس وما شاكل ذلك. وهذا الوجه هو الأقرب إلى المراد.

أما عن الرهبانية فلسنا بحاجة إلى أن نذهب بعيدا لنعرف موقف الإسلام منها، فسيرة النبي ﷺ وسيرة صحابته والتابعين مثال واضح لحياة رجال زهدوا في الدنيا ولكنهم لم يهجروها، وعبدوا الله ولكنهم لم ينقطعوا إليه، وأحلوا الطيبات من الرزق ولم يحرموها. أخذوا بفضيلة الوسط فلم يفْرطوا ولم يفَرطوا. وفي أقوال النبي لعثمان بن مظعون الذي ترهبن في زمنه أعظم شاهد على ما نقول (راجع تلبيس إبليس ص٢١٩ – ٢٢٠). وقد وردت في الرهبانية آية: " ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون " (س٥٧ آية ٢٨)

وورد الحديث: " لا رهبانية في الإسلام ".

أما الحديث فيقال إنه وضع في القرن الثالث الهجري تأييدا للآية وحسما للنزاع في معناها. وأما الآية فاختلف فيها المفسرون والقراء. فمنهم من رأى فيها معنى التحريم كالزمخشري، ومنهم

من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنيد الصوفي. ولكن الرأي الغالب عند علماء المسلمين هو الأول. ويكفي النص على أن الرهبانية بدعة ليكسبها معنى التحريم أو الكراهية.

أما ابن عربي فقد فسر هذه الآية تفسيرا مختلفا تماما عن تفسير أي مسلم قبله: فهو يرى.

أولا: أن الرهبانية التي يقول إنها " النواميس الحكمية "، معتبرة عند الله شأنها شان الدين.

ثانيا: أن الله جعل في قلوب الذين ابتدعوها تعظيم ما ابتدعوه.

ثالثا: أنهم رعوها – وأنهم ما رعوها حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله.

رابعا: أن الله آتى الذين آمنوا (أي بها) أجرهم – وكثير منهم " فاسقون " أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها.

(٤) " ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، وليس هذا ثم ".

لما فسر " الجزاء " بانه " عادة " بمعنى أنه ما يعود على العبد من خير أو شر بحسب ما تقتضيه أحوال عينه الثابتة، أراد ألا يفهم من العادة معنى التكرار في هذا المقام، فقال إن العادة أمر يعود بعينه إلى حاله: أي أمر يتكرر وليس هذا حاصلا فيما نتحدث عنه: أي في " الجزاء " على رأي القيصري وجامي وبالي: أو في " الدين " على رأي القاشاني. فليس في " الدين " تكرار أصلا إذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلى الحق الدائم في صور الموجودات: فإن هذه الصور في تغير مستمر، وكل تجل في صورة غيره في الصورة الأخرى. فالجوهر الواحد يظهر في ما لا يتناهي من الصور ويلبس في كل مظهر ثوبا جديدا، ولا شئ في الوجود يعيد نفسه أو يتكرر أصلا فإن الصور أو الأعراض كما تقول الأشاعرة لا تبقي زمانين. هذا هو " الخلق الجديد " الذي يشرحه ابن عربي في الفص السادس عشر.

وليس في " الجزاء " تكرار إذا فهمنا الجزاء بمعنى أنه ما يعطيه الحق لأعيان الموجودات مما تقتضيه طبيعة هذه الأعيان ذاتها. وإذا كان ما يظهر من صفات الوجود في عين من الأعيان مختلفا عما يظهر منها في عين أخرى لاختلاف مقتضيات طبيعتهما، استحال التكرار لاستحالة اتفاق أعيان الموجودات في أحوالها. فوجود الحق في صور الموجودات أشبه بوجود الإنسانية في أفراد الإنسان. فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان، " وما عادت الإنسانية إذ لو عادت لتكثرت، وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه ". (قارن الفص الثاني: التعليق التاسع)

وإذا فهمنا الجزاء بمعنى ما يجنيه الإنسان ثمرة لعمله، خيرا كان ذلك أو شرا، كان فيه معنى العوْد – أي أنه عاد عليه ما تقتضيه حاله مما سماه العرف في الخير ثوابا وفي الشر عقابا – ولم يكن فيه معنى التكرار، لأن جزاء كل إنسان خاص به قاصر عليه. ولما كان الجزاء لا يلاحظ فيه معنى العِوَض، بل هو ضرورة تقضي بها طبيعة الأشياء قال:

(٥) " فإنها من سر القدر المتحكم في الخلائق ".

أي فإن مسألة " الجزاء " جزء من القانون العام المتحكم في الخلق: وهو الذي يسميه سر القدر. ومعناه – كما قلنا من قبل (التعليق الثاني والثالث على الفص الثاني) أن ما كنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك. وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه. وهكذا ندور في هذه الدائرة المغلقة التي يدور فيها ابن عربي في جميع تفكيره – وننتهي إلى النتيجة الحتمية الآتية: وهي أن الجزاء بالمعنى الديني لا وجود له في قاموس مصطلحاته. فلا مجازي يعطي الجزاء مراعيا عمل العبد واستحقاقه، ولا مجازي يعطي ما يعطَاه من أجل عمله واستحقاقه.

(٦) " والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين ".

قد شرح المؤلف بعض نواحي هذه المسألة فيما سبق من هذا الفص، وفي الفص الخامس حيث قرر أن الإنسان (بل كل موجود) هو الذي يعين مصير نفسه ويجلب لها السعادة أو الشقاء، وأن كل ما يترتب على أفعاله من حمد أو ذم راجع إلى عينه الثابتة التي اقتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل.

أما هنا فتعالج هذه المسألة مرة أخرى، ولكن من وجهة نظر الأديان – أي من ناحية تكليف العبد وحكم الله على أفعاله.

يقول: للحق وجهان في الحكم على أحوال وأعمال المكلفين: الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية، والوجه الثاني الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهي. والأول هو الحكم الإرادي والثاني الحكم التكليفي. فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت، ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهي يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر. ولا غضاضة في مذهب ابن عربي أن نقول إن الله يريد وقوع المعصية: ذلك لأن الإرادة الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته. فالله لا يعلم إلا ما هو واقع لا محالة، وهو لا يريد إلا ما يعلم.

بهذا المعنى يقول ابن عربي إن كل إنسان يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقا مع الإرادة الإلهية. وكان الأولى به أن يقول إن الإرادة الإلهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها، لأن الله لا يريد فعلا – طاعة كان أو معصية – إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق الوقوع، وكان مما تقضي به طبيعة الفاعل ذاتها.

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الإلهي الذي هو الأمر التكليفي: فإن أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة، وإن خالف ما أُمر به أو نُهي عنه سمي معصية. وعلى ذلك كان كفر فرعون ومعاصي العباد جميعا في اتفاق تام مع ما أراده الله وما علمه أزلا، لا يختلفون في ذلك مطلقا عمن أتت أفعالهم موافقة لأوامر الدين.

وخلاصة القول أن أفعال العباد لا توصف في ذاتها بأنها طاعة أو معصية: خير أو شر، بل هي أفعال تقضي بها طبيعة الوجود: وإنما تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية أو الأخلاقية عليها. راجع ما قلناه في الأمر التكليفي والأمر التكويني: الفص الخامس التعليقات ٤، ٥، ٦، ٧.

(٧) " **فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادم الإرادة** ".

مهَد ابن عربي لهذه المسألة بذكر الطبيب الذي يخدم المريض بأن يستغل طبيعته في العلاج، وهو في الحقيقة خادم لأحوال مريضه، وهو أحوال تقضي بها طبيعة المريض ذاته.

كذلك الرسل وورثتهم أطباء نفوس يخدمون من أرسلوا إليهم من الخلق، ولكنهم في الواقع خدم لأحوال هؤلاء الخلق، تلك الأحوال التي تقضي بها طبائعهم.

فإن قيل إن الرسل وورثتهم خدم للأمر الإلهي كان ذلك بمعنى أنهم مرسلون لتبليغ رسالة إلهية إلى الخلق بأمر من الله، وأن الله أراد منهم تبليغ هذه الرسالة. ولكنهم لا يخدمون الإرادة الإلهية من حيث طاعة الخلق ومعصيتهم، وإلا لم يبلغوا رسالة الله إلى الذين أراد الله أن يكونوا من العاصين لها. فهم يخاطبون بالأمر الإلهي جميع الخلق على السواء: العاصين منهم والمطيعين، غير عالمين بمن قدرت له الطاعة ومن قدرت عليه المعصية.

الفص التاسع

(١) **يبحث هذا الفص في " عالم المثال " وما يتصل به من القوة الخيالية في الإنسان وما** ينكشف للإنسان بواسطة اتصاله بالعالم المثالي من صور الوجود الروحاني كالصور التي ترى في الأحلام. والعالم المثالي نوراني كما يقولون – أي غير مادي – جريا على الاصطلاح الفارسي – في تسمية كل روحي لطيف نورا، وكل مادي كثيف ظلمة، ولكن الصور النورانية التي يحتويها قد تبدو في العالم المحسوس متجسدة متشخصة، وتدرَك فيه على نحو ما تدرك الكائنات المادية.

وأهم مسألة يعرض المؤلف لذكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال في الإنسان من جهة، وبالعالم المثالي من جهة أخرى، ثم صلة الرؤيا بالوحي ومنزلتها منه.

غير أنه لا يقف عن هذا الحد، بل يصبغ المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع في معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة – أو الحال – التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية. فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة. حقيقته خيال. ولهذا لم يتردد في القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام، وأن كل ما نراه من صور الوجود الخارجي خيال في خيال، وأن النور الحقيقي أو الوجود الحقيقي هو الله. بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله، ومعنى الوحدة والكثرة والعلاقة العِلَية بين الله والعالم.

أما اقتران اسم يوسف بهذه " الحكمة النورية " فلصلته بتأويل الأحلام كما ورد في قصته، لأن يوسف قد كشف عن العالم المثالي على الوجه الأكمل، وكان عالما بالمراد من الصور المرئية المثالية.

والمراد " بالحكمة النورية " المعرفة الخاصة بذلك العالم النوراني الذي هو عالم المثال. فبهذه الحكمة نعرف أسرار هذا العالم وندرك صلته بحضرة الخيال في الإنسان. ولهذا قال " انبساط نورها على حضرة الخيال ": أي أنها تلقي الضوء على ما خفي من ظواهر حضرة الخيال. هذا إذا أعدنا الضمير في نورها على الحكمة النورية.

ولكن القيصري وجامي يعيدان الضمير على " الكلمة اليوسفية " أي روحانية يوسف التي

يقولان إن نورها منبسط على حضرة الخيال، بحيث إن كل من يعلم علم الرؤيا من بعده إنما يأخذ عن مرتبته ويستمد من روحانيته. وليس لهذا التخريج ما يؤيده من نصوص الكتاب.

(٢) " وقال يوسف عليه السلام: إنني رأيت أحد عشر كوكبا... إلى في خزانة خياله ".

يذهب إلى ما أن يُرى في الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائي أو من المرئي أو من كليهما، وقد يحصل عن غير قصد ولا إرادة منهما. فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد، وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد، لم يكن للمرئي علم بما رآه الرائي ولا للرائي علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤية. وهذا النوع أدخل في باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما في خزانة الخيال. وقد كانت رؤية يوسف لأخوته في صورة الكواكب، ولأبيه وخالته في صورة الشمس والقمر غير مرادة له ولا لأحد من المرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئا، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه، ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له " يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا ".

أما الرؤيا عن قصد من الرائي فأمر يرى إمكانه معظم الصوفية. ويحدثنا ابن عربي نفسه أنه كان يستطيع في أي وقت شاء أن يستحضر في حلمه أو في يقظته صور مشايخه فتتمثل أمامه ويخاطبها بما يريد. ولعل غير الصوفية أيضا يزعمون هذا الزعم وإن كانوا لا يذهبون في تفسير هذه الظاهرة مذهبهم. راجع ما ذكرناه عن الهمة وخلق الأشياء بواسطتها: الفص السادس: التعليق الثامن: قارن ما يذكره المؤلف عن " الصدق " في كتابه مواقع النجوم ص٨٣ – ٨٥. راجع أيضا شذرات الذهب لابن العماد جـ٥ ص ١٩٦ في كلام صدر الدين القونوي عن تمكن شيخه ابن عربي من الاجتماع بروح من شاء في نومه أو يقظته.

(٣) " وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ".

حاول أن يعقد صلة بين الرؤيا التي رآها يوسف في منامه ثم أولها وقال بعد أن تحققت: " هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا "، وبين قول النبي ﷺ: " الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ". فقال إن الأصل هو ما قال النبي مُحَّد عليه السلام وهو أن الناس نيام وأن كل ما يرونه أحلام، وأن يوسف لما رأى رؤيته ثم أولها فيما بعد إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه، ولكنه لم يستيقظ ولم يزل في نومه حتى مات: وكذلك كل إنسان. وهذا معنى قوله " فكان (أي يوسف)

بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبَرها، ولم يعلم أنه في النوم عينه ما برح ". فاليقظة إذن هي النوم بعينه، وليس ما نسميه نوما إلا حالا من حالاتها، وليس ما نراه في اليقظة أو في المنام إلا خيالا يجب تأويله.

ولهذا يفرَق بين يوسف النبي الذي وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحق وقابل بينه وبين عالم الأحلام في قوله: " هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا "، وبين ما يسميه " يوسف المحمدي " أي يوسف الذي يتكلم بلسان مُحَمَّد ويشرح قوله: " الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا " بالمعنى الذي أشرنا إليه والذي يزيده المؤلف تفصيلا فيما بعد.

(٤) " اعلم أن المقول عليه " سوى الحق " أو مسمى العالم.... كالظل للشخص وهو ظل اللّه ".

في هذا الجزء من الفص أثر واضح للفلسفة الزرادشتية: على الأقل في الاصطلاحات والتشبيهات التي يستعملها ابن عربي إن لم يكن في صميم الأفكار ذاتها. فهو يرى أن الحقيقة الوجودية لها ناحيتان – وقد أشرنا إلى بعض خصائص هاتين الناحيتين فيما سبق – الحق، وما سوى الحق: أو الله والعالم ويرمز لهما بالنور والظلمة، أو بالشخص وظله. ولكن لكي يكون لشخص من الأشخاص ظل، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل، ونور يسنبب الظل. وكذلك الحال في ذلك الظل الوجودي الذي يتكلم عنه. فالحق هو الذات التي يتمد منها الظل، وأعيان الممكنات هي الذوات التي يقع عليها الظل – لطيفا في عالمها المعقول، كثيفا في عالمها المحسوس – والنور هو اسم الله الذي تجلى به على الممكنات فأظهر الحد ما بين الحق والخلق. ويتصوره ابن عربي على أنه أشبه شئ بالقوة الخالقة في طبيعة الوجود تدفعه دائما إلى الظهور والتعين في الصور. وبالاسم النور يقع إدراكنا للموجودات لأنه يظهرها، ونحن ندرك من الحق بقدر ما ندرك من الأشياء التي وقع عليها ظل وجوده.

فإذا أثبتنا أن للعالم وجودا (مستمدا من وجود الحق) كان للظل وجود واقعي، وكان الحقيقة ثنائية. أما إذا قدرنا عدم وجود العالم، فإن الظل يكون أمرا معقولا موجودا بالقوة لا بالفعل وتكون الحقيقة واحدية. فالمسألة إذن مسألة اعتبار وتقدير: إذا نظرنا إلى الحقيقة من جهة قلنا إنها واحدة، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى قلنا إنها اثنينية. وظاهر من هذا الكلام أن ابن عربي كان يشعر بنفس القلق العقلي الذي شعر به زرادشت من جراء محاولة التوفيق بين التوحيد

الديني والثنوية الفلسفية، ولكنه وَجَد – خلافا لزرادشت – مخرجا من هذا التناقض في نظريته في وحدة الوجود التي تقبل جميع الاعتبارات وتنمحي فيها جميع المتناقضات.

(٥) " ولكن باسم النور وقع الإدراك، وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول ".

ذكرنا في التعليق السابق كيف اعتبر الاسم الإلهي " النور " مبدأ الخلق أو مبدأ ظهر التعينات في الذات الإلهية، ويظهر أنه يعتبره هنا مبدأ التعقل أو الإدراك في الذات الإلهية. فكأنه بهذا المعنى مرادف للعلم أو العقل، إذ به امتد ظل الوجود الإلهي على أعيان الممكنات الثابتة في العلم القديم أو في العالم المعقول المشار إليه باسم " الغيب المجهول ". وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه في مرآة الوجود الإضافي متمثلة في جميع الصور المعقولة التي احتوتها ذاته بالقوة. وليس النور – بهذا المعنى – مبدأ الإدراك في الحق وحده، بل في كل ما يدرِك ومن يدرِك من الكائنات. هو العقل الواعي الساري في الوجود.

ويذهب الصوفية الذين يستعملون هذه اللغة الإشراقية إلى أن هذا المعنى المزدوج لكلمة النور مشار إليه في قوله تعالى: " الله نور السموات والأرض " فيقولون إنه نور السموات بمعنى أنه العقل الكلي الإلهي، ونور الأرض بمعنى أنه مبدأ وجود العالم أو مبدأ الخلق فيه.

(٦) وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور ".

شرح قبل ذلك فيضان الوجود عن الواحد الحق، وعبَر عن هذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الموجودات. ولكنه يرى أن هذا الظل يختلف كثافة ولطافة بمقدار بعده أو قربه من مصدره. فالعالم المحسوس يمثل أكثف الظلال، والعالم المعقول ألطفها، وعالم المثال – الذي هو عالم الأرواح – بين بين. وهذا بالضبط ما يقوله أفلوطين في فيوضاته ولكن بلغة أخرى.

ولما كانت أعيان الممكنات – التي هي الصور المعقولة للموجودات – في جملة هذه الظلال، وإن كانت أقربها جميعا إلى مصدر الظل، قال إنها ليست نيَرة لأنها الظل الأول الذي أخذ في التكاثف شيئا فشيئا حتى بلغ منتهى الظلمة في العالم المحسوس.

أما وصفه هذه الأعيان بأنها معدومة وإن كانت ثابتة، فذلك لأنه يفرَق بين الثبوت والوجود. والأعيان ثابتة أي موجودة في العلم الإلهي على نحو ما توجد المعاني في العقول

الإنسانية وليس لها وجود في العالم الخارجي، وهذا معنى عدمها. أما الوجود فيقصد به التحقق في العالم الخارجي في الزمان والمكان، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة.

(٧) " وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهَم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال ".

بعد أن شرح العلاقة بين الله والعالم مستعملا التمثيل بالظل وصاحب الظل على نحو ما شرح نفس الموضوع من قبل مستعملا التمثيل بالمرايا وصورها، انتهى إلى النتيجة الحتمية التي أرادها، وهي أن ليس للعالم وجود حقيقي في ذاته، بل هو أمر متوهم، أي متوهم وجوده إلى جانب وجود الله، إذ ليس في الحقيقة إلا وجود واحد. وهذا هو معنى الخيال: يريك الشئ في صورة أخرى، فإذا تأملته وأوَلته أدركت أنه هو هو.

غير أننا يجب أن نكرر هنا ما ذكرناه من قبل عن التمثيل بالمرايا وصورها، وضروب التمثيل الأخرى التي يستعملها ابن عربي – وذلك أن كل تمثيل من هذا النوع لا يخلو من شئ من الغموض والتضليل من ناحية أنه أمر محسوس يراد به إيضاح ما هو في نفسه غير محسوس، ومن ناحية أنه يشعر بالاثنينية حيث ليس في الأمر اثنينية ولا كثرة بأي وجه. فليس من الممكن أن نتصور الشخص وظله إلا على أنهما شيئان متميزان مهما قيل من أن الظل لا وجود له بدون الشخص ومن أنه يستحيل عليه الانفكاك عنه. فاتصال الظل بالشخص وافتقاره في وجوده إليه شئ، والقول بأنهما حقيقة واحدة شئ آخر. ولكن هذه هي الدعوى التي يدعيها ابن عربي في الصلة بين الله والعالم عندما ما يشبه العالم بظل الله ويقول يستحيل على الظل الانفكاك عن ذاته هل ظل الشئ عين ذاته: أم هو أثر من آثاره وعرض من أعراضه ؟ وهل للذات وجود في الظل الممتد عنها كما أن للحق وجودا في صور الممكنات ؟ هذه وأمثالها أسئلة فيها من جفاف المنطق ما لا تتحمله المعاني الشعرية التي يوضح بها ابن العربي نظريته. فيجب إذن ألا ينظر إلى لوازم كل هذه التشبيهات وألا نحكم منطق العقل في المسائل الذوقية والشعرية.

وهناك تمثيل آخر يذكره بعد التمثيل بالظل مباشرة يوضح به اختلاف تجلى الحق باختلاف صور الممكنات، لأنه يُشبَه الحق بالنور الذي لا لون له، ويشبه الخلق بالزجاج الملون، ويقول إن الحق يظهر في صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الصور كما يظهر النور المرئي خلال الزجاج الأخضر أخضَرَ، والمرئي خلال الزجاج الأحمر أحمر وهكذا. فاللون هو الذي

حجب النور عن أن يظهر على حقيقته، كما أن صور الممكنات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذاته في صورة غير متعينة. فالنور هو الحق أو الذات الإلهية، والزجاج هو العالم، والألوان هي صور الوجود المختلفة. والذات الإلهية لا لون لها: أي ليس لها في نفسها صفات ولا خصائص ولا نسب، وإنما تظهر بهذه الصفات والخصائص والنسب إذا نظر إليها خلال الموجودات التي لها هذه الأوصاف. وهذا معنى قوله: " وهكذا تُرَاهُ " – أي وهكذا تُرَى النور – " ضربَ مثال لحقيقتك بربك " أي ذكرنا لك النور الملون لنضرب لك مثالا يوضح حقيقتك مع ربك.

(٨) " مع هذا عين الظل موجود فإن الضمير من " سمعه " يعود عليه ".

الإشارة في قوله من " سمعه " تعود على الحديث القدسي الذي يكثر ابن عربي من الاستشهاد به، أي حديث قرب النوافل الذي يقول الله فيه: " لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... " الخ. وإعادة الضمير في " سمعه " على الظل في الفص السابق معناه إعادته على العبد الذي هو ظل الحق، وفي هذا إثبات لوجود الظل. هذا إذا ذكرنا الخلق في مقابلة الحق، والعالم في مقابلة الله، والظل في مقابلة الشخص. وهو لسان الشرع في الظاهر: أما لسان الباطن فليس إلا الوحدة وهي ما يشير إليه الحديث في قوله فإذا أحببته كنت سمعه: أي تحقق العبد الكامل أنني أنا سمعه وبصره وجميع قواه: أو تحقق من الوحدة الوجودية الحاصلة بالفعل، لا من أن الحق يصير سمعه بعد أن لم يكن، أو بصره بعد أن لم يكن، إذ لا صيرورة في الأمر بل الوحدة حاصلة بالفعل. وقد ذكر حديث قرب النوافل ليستشهد به على وجود بعض الكائنات التي هي أقرب من غيرها إلى الحق وأدنى إلى صورته الجامعة الشاملة وهي صورة الإنسان الكامل، ولكن حتى في حالة الإنسان الكامل الذي هو من ألطف ظلال الوجود لا نزال نتحدث عن اثنينية الحق والعبد، لأننا نثبت وجود الظل: فما بالك بالظلال الأخرى التي هي أكثر كثافة وأظلم ؟ أي ما بالك بما بقي من مظاهر الوجود الأخرى ؟

(٩) " فقد بان لك بما هو كل اسم عين الإسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده ".

أي ظهر لك بأي معنى يمكن اعتبار كل اسم من الأسماء الإلهية عين كل اسم آخر، بأي

معنى يمكن اعتباره غيره. وهو يشير هنا إلى ما سبق أن شرحه في مواضع أخرى من هذا الكتاب أعْنِي أن لكل اسم من الأسماء دلالتين: أولاهما دلالته على الذات الإلهية والأخرى دلالته على الصفة الخاصة التي يتميز بها من غيره من الأسماء. ولذا كانت الأسماء كلها متحدة من وجه، مختلفة من وجه آخر: فهي متحدة لدلالتها جميعا على الذات الإلهية التي هي عينها، ومختلفة من حيث دلالة كل منها على الصفة المعينة الخاصة به.

ولما كان الظاهر في صور الوجود الخارجي (المعبر عنه بالعالم) هو الحق – لا من حيث ذاته المجردة المعراة عن جميع الأوصاف والنسب – بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته، فرَق بين الحق الحقيقي والحق المتخيل الذي هو العالم، وجعل الأول اسما لله من حيث هو في ذاته، والثاني اسما له من حيث تجليه في الخلق، ثم جعل الحق المتخيل دليلا على الله حيث قال: " فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه، ولا ثبت كونه إلا بعينه ".

(١٠) " فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ".

بعد أن بيَن الفرق بين الحق والخلق، أو بين الله والعالم – شرع في ذكر أهم الخصائص التي يمتاز بها كل منهما، فقال إن الصفة الأساسية للوجود الحق هي الوحدة، وللوجود الظاهر هي الكثرة. فمن قال بالكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم وهو كثرة من الاعيان، ومن حيث تجليها في الأسماء الإلهية وهي أيضا كثرة معقولة لتمايز كل منها عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها، ومن حيث ظهورها في أسماء العالم أي في صفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان والتغير وما شاكل ذلك. أما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه. فهي تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التي هي كثرة الاتصاف بالأسماء. فهي غنية لا عن أعيان العالم فحسب، بل وعن الأوصاف أيضا.

ويستوي في الحقيقة أن نقول إن من وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية كما قال، أو أن نعكس القضية فنقول إن من وقف مع العالم ومع الأسماء الإلهية كان مع الكثرة لأن كلا من الطرفين لازم عن الآخر. كما يستوي أن نقول كما قال " ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته "، وأن نعكس فنقول " ومن وقف مع الحق من حيث ذاته كان مع

الأحدية ": وذلك للسبب عينه.

وكل من قال بالكثرة وحدها محجوب لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة. لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة. أما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيرون الوحدة في الكثرة ويشاهدون الحق في الخلق، ويقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته.

وهذه معان عرض لها المؤلف فيما مضى مستعملا لغة أخرى. راجع مثلا قوله في التنزيه والتشبيه في الفص الثالث.

(١١) " وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا "

قد يفهم هذا بمعنى أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والنعوت الإلهية التي نعرفها، أو بمعنى أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا: أي لظهورها في صور الممكنات وصفاتها. ويظهر أن هذا أقرب إلى مراده بدليل قوله فيما بعد " فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض " وغير ذلك من الصفات التي هي صفات للخلق ولكن في ذات الحق.

أما الذات نفسها فغنية عن كل هذا ولذا صدق فيها قوله تعالى: " قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد " (سورة الإخلاص).

على أن الفرق بين التفسيرين ليس بالأمر الخطير، فإن صفات الخلق ليست سوى المجالي الوجودية لصفات الحق، وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية من حيث صفاتها كانت الكثرة فيها كثرة بالقوة، أما إذا نظرنا إليها بالإضافة إلى صفات الممكنات كانت الكثرة فيها بالفعل.

ويذهب ابن عربي إلى أن سورة الإخلاص قد جمعت جميع الصفات التي يمكن أن ننسبها إلى الحق من حيث ذاته، وذلك في قوله: " وما للحق نَسَب إلا هذه السورة – سورة الإخلاص –. ولعل السر في هذا أنها مجموعة صفات سلبية محضة: ومثل هذه الصفات أقصى ما يمكن أن توصف به ذات مجردة غنية عن العالمين، منزهة حتى عن أن تعلم وتوصف. أما قوله: " وما للحق نسبٌ " ففيه إشارة إلى سبب نزول السورة وهو أن الكفار سألوا النبي عليه السلام أن ينسب إليهم ربه: أي يصفه، فنزل هذا النسب.

وقد أخطأ من قرأ " وما للحق نِسَبٌ " بكسر النون لأن نسب الحق إلى الموجودات لا تتناهى، فلا يمكن عدُها في سورة واحدة ولا في القرآن كله.

(١٢) " حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر.. إلى قوله ولا سببية يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية ".

يشرح في هذا الجزء قدرا كبيرا من نظريته في العلية: وقد سبق أن ذكرنا أنه يرى أن حدوث العالم ليس في أنه وُجد عن عدم، بل في ظهوره في الصور التي ظهر فيها. أي أن العالم – أو ما سوى الحق – معلول في صورته لا في ذاته، إذ ذاته هي ذات الحق. فهو من هذه الناحية مفتقر افتقارا كليا إلى الله، أو بعبارة أدق إلى الأسماء الإلهية، لأنها هي التي تعطي الوجود الخارجي صُوَره بتجليها فيه. ولذا قال: " ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية ". فالعالم مفتقر في وجوده إلى الله بهذا المعنى إذ لا وجود له من ذاته، وقد وهم من أثبت له وجودا غير وجود الحق، كما وهم من أثبت للظل وجودا غير وجود العين التي امتد منها الظل.

ولكن للعالم افتقارا آخر بعضه إلى بعض، وهو الافتقار النسبي. وذلك أن الموجودات يتصل بعضها ببعض داخل العالم اتصالا عليا ويؤثر بعضها في بعض ويتأثر به. فهناك إذن نوعان من المعلولية: معلولية العالم في جملته، ومعلولية أجزاء العالم بافتقار بعضها إلى بعض. ولكن إذا أدركنا أن مذهبا كمذهب ابن عربي يرجع كل ما هو فعل وعلية إلى الحق، وكل ما هو انفعال وقبول ومعلولية إلى الخلق، عرفنا أن ذلك الافتقار النسبي ليس إلا اسما على غير مسمى، وأن الفاعل على الإطلاق والعلة على الإطلاق هي الحق.

أما الحق فإن نظرنا إلى ذاته قلنا إنه غني على الإطلاق، وإن نظرنا إليه من حيث أسماؤه قلنا إنه مفتقر إلى العالم في إظهار كمالات هذه الأسماء.. وهذا معنى قوله:

فالكل مفتقر ما الكل مستغني   هذا هو الحق قد قلنا لا نكني

(الفص الأول)

غير أن العالم أيضا قد يوصف بالغناء بمعنى أن بعض أجزائه مستغن عن البعض الآخر من وجه وإن كان مفتقرا إليه من وجه آخر. فالعالم (أي بعض أجزائه) يوصف بالغناء في الوجه الذي لا تكون به حاجة إلى غيره. وهذا معنى قوله " واتصف العالم بالغناء: أي بغناء بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به "

هذا إذا فهمنا ما (في قوله من وجه ما هو) على أنها نافية: أي غناء بعضه عن بعض من وجه غير الوجه الذي به يفتقر بعضه إلى بعض. وهذا تفسير كل من القاشاني (ص١٨٠) وجامي (جـ٢ ص٦٠)، ولكن القيصري (ص١٨٨) يفهم ما على أنها موصولة ويفسر العبارة كلها على النحو الآتي: واتصف العالم بالغناء أي بغناء بعضه عن بعض من الوجه الذي افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه. والمقصود أن وجه الغني هو بعينه وجه الافتقار. فإذا فرضنا أن أ، ب، ج أجزاء في العالم وفرضنا أن ب غنية عن أ ومفتقرة إلى ج، كان وجه غنائها عن أ هو بعينه وجه افتقارها إلى ج. أما تفسير القاشاني وجامي فيجعل الوجهين منفصلين مستقلين.

(١٣) " والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر إلى العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره ".

سبق أن شرحنا بعض نواحي نظرية ابن عربي العلية، وقلنا إن الحق – في نظره – هو العلة الأولى والأخيرة في كل ما يظهر في الوجود، ولكن لا الحق من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه. وهنا نراه يشرح معنى الأسماء الإلهية شرحا جديدا، وإن كان أشار إليه من طرف خفي فيما مضى، ويبين بأي معنى من المعاني يمكن اعتبارها عِلل الوجود.

ليست الأسماء الإلهية قاصرة على مجموعة الأسماء المعروفة بأسماء الله الحسنى، فإن هذه أمهات الأسماء فقط، ولكنها تشمل أيضا كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو (من) عين الحق: أي أنها تشمل أسماء كل الأشياء التي تحدث آثارا عِلَية في غيرها. فالأسماء الإلهية إذن نوعان: نوع يفتقر العالم إليه من عالم مثله " وذلك مثل الأب بالنسبة إلى الابن، فإن الابن مفتقر في وجوده إلى الأب الذي هو من نوعه، ومثل النار بالنسبة إلى الجسم الساخن فإنهما من عالم واحد هو عالم الجماد. ولا يتردد ابن عربي في أن يعد اسم الأب والنار ونحوهما من الموجودات التي تعتبر عللا في موجودات أخرى من الأسماء الإلهية. وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتابا لا نهائيا من أسماء الله. ألم يقل في مكان آخر إننا نحن (أي العالم) الأسماء الإلهية التي وصف بها الحق نفسه ونصفه نحن بها ؟ ألم يقل إن الحق هو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من المحدثات ؟

أما النوع الآخر من الأسماء فهو كل اسم تتصف به الذات الإلهية: كالخالق والمصور والرحيم والغفار والقادر وغيرها من الأسماء الحسنى. وقد سميت هذه الأسماء بالأمهات لأنها بمثابة الأصول

التي يمكن أن يرد إليها أسماء النوع الأول، أو لأن أسماء النوع الأول يمكن أن تعتبر مظاهر أو مجالي لها. فاسم الأب مثلا يمكن أن يعتبر مظهرا للإسم الخالق أو الرازق أو الحفيظ من ناحية أن الأب سبب في وجود الابن وأنه يتعهده بالغذاء ويحفظه مما يؤذيه. وكذلك النار يمكن اعتبارها مظهرا من مظاهر الاسم الإلهي " القهار " أو القادر أو نحوهما.

وَلِمَ نذهب إلى هذا النوع من التأويل البعيد وابن عربي نفسه يعتبر جميع الموجودات مجالي لوجود الحق وتعينات فيه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يلزم أن نكون أسماؤها أسماء له ؟

الفصل العاشر

(١) " أحدية الصراط المستقيم ".

شرحنا من قبل في مناسبات عدة بعض نواحي " الأحدية ": فتكلمنا عن أحدية الذات الإلهية المنزهة عن الوصف المجردة عن جميع النسب والإضافات، التي لا يرقى إليها عقل ولا يحيط بها علم. وتكلمنا عن أحدية الأسماء الإلهية التي وصفناها بأنها أحدية الكثرة من حيث إن الأسماء الإلهية دلالات مختلفة على ذات واحدة، ومجال متعددة في عين واحدة هي عين الحق. ولنا أن نسمى هذه الأحدية أيضا أحدية الاثنينية لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق: الله والعالم أو الذات الإلهية والأسماء. وهنا نجد نوعا ثالثا من الأحدية يتحدث عنه ابن عربي وهو أحدية الأفعال التي يشير إليها في فاتحة هذا الفص باسم الصراط المستقيم وفي فاتحة الكتاب (الفصوص) باسم الطريق الأمم.

ومعنى الصراط المستقيم – أو الطريق الأمم – الطريق الذي يسير فيه الكون بأسره وتلتقي عنده جميع الطرق مهما تشعبت واختلفت وافترقت. وهو الطريق الذي خطته يد القدر من الأزل: لا يعتريه تغيير ولا تبديل، ولا يحيد عنه موجود أيا كان. ولنا أن ننظر إليه من نواح متعددة: فمن ناحية أفعال العباد – بل أفعال الكائنات كلها – هو طريق الجبرية التي يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار، فإن جميع ما يظهر في الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها. وهذا معنى أحدية الأفعال لأن الأفعال تظهر بمقتضى قوانين الوجود الحتمية التي هي قوانين الحق.

وهذا الطريق الجبري نفسه هو الطريق الذي يسير فيه العالم كله في نظامه وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته، ولكنه ليس طريق الجبرية الميكانيكية أو المادية التي يتكلم عنها بعض المحدثين أو التي تكلم عنها الرواقيون.

وإذا نظرنا إلى الطريق المستقيم هذا من ناحية الدين والمعتقدات وجدناه اسما آخر لمذهب وحدة الوجود التي تلتقي فيها جميع الأديان وتتلاءم جميع العقائد. وتظهر الأحدية فيه من ناحية أن المعبود على الإطلاق وفي أي صورة عُبِدَ، هو الله لا غيره، هذه هي ناحية الأحدية الملحوظة في هذا الفص وإن كانت النواحي الأخرى لم يغفل ذكرها تماما.

(٢) " والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شئ، وهي السابقة ".

يستعمل كلمة الرحمة من الناحية الميتافيزيقية الصرفة بمعنى منح الله الوجود لأي موجود. ولما كان الحق سبحانه هو واهب الوجود للموجودات جميعا وسعت رحمته كل شئ. قال تعالى: " ورحمتي وسعت كل شئ ": لم يقل كل إنسان فقط ولا كل إنسان خير أو مطيع. فالشرور والمعاصي إذن من رحمة الله لأنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة.

ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة في دائرة الأحكام الخلقية، كان للرحمة معنى آخر مختلف بعض الشئ عن المعنى السابق لأنها تصبح مرادفة لكلمة الرضا: فرحم الله فلانا بهذا المعنى مرادف لقولنا رضي الله عن فعله وأثابه عليه.

ولكن حتى بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الله يرضى عن جميع الأفعال خيرها وشرها وأن رحمته وسعت الأفعال كلها:

أولا: لأن جميع الأفعال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاضعة للأمر التكويني – كما قلنا – وأن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكليفي.

ثانيا: لأن جميع الأفعال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض.

وإذا كانت شرية الأفعال عرضة فغضب الله من أجلها عرضي أيضا (قارن ما قلناه في صدق الوعد لا الوعيد).

أما أسبقية الرحمة فلأن الله تعالى أوجد بها الأشياء في صور أعيانها الثابتة على نحو ما ظهرت عليه في وجودها، وقبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو طاعة ومعصية.

(٣) " وإذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق " الأبيات.

الحق والخلق، أو الوحدة والكثرة – وفي الإنسان اللاهوت والناسوت – وجها الحقيقة الوجودية كما أسلفنا شرحه. فإن خضع جانب الخلق في أي مخلوق لتصرف الإنسان، خضع تبعا له جانب الحق في ذلك المخلوق، لأن في كل خلق وجها من وجوه الحق. ولكن إذا خضع جانب الحق في أي موجود متعين فليس من الضروري أن يخضع الخلق في جملته لأن الحق المذعن لا ينحصر في الوجه الذي تجلى به لك وأذعن. فليس من الضروري أن تنقاد الخلائق الأخرى لأن تجليات الحق فيهم بحكم مجاليهم. فقد يخالف وجهه الذي تجلى به لك الوجوه التي تجلى بها

لهم.

وقد ذهب جامي (جـ٢ ص٦٤) إلى أن المراد بالحق مرتبة الجمع والمراد بالخلق مرتبة الفرق: أي أننا إذا نظرنا إلى الكثرة (الخلق) لزم أن ننظر إلى الوحدة التي تضمها جميعا (الحق) وهذه الوحدة هي الذات الإلهية. أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكر مطلقا في الكثرة التي تتجلى فيها.

فمـــــا في الكـــــون موجـــــود تـــــراه مـــــا لـــــه نطـــــق

إما أن نفهم هذا بمعنى أن كل موجود ينطق بتسبيح الله وتقديسه من حيث إنه مجلى من مجالي الحق ومظهر من مظاهر كماله كما قال تعالى: " وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ". أو نفهم النطق بمعنى التفكير والتعقل: أي فليس في الكون إلا ما فيه فكر وعقل مهما اختلفت درجات العقل في الموجودات، وإن كنا لا ندرك عقولا غير العقول الإنسانية، ولا نتصل بها لعدم وجود المناسبة بيننا وبينها. وكلا التفسيرين جائز وله ما يؤيده من كلام المؤلف.

(٤) " اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة ".

المراد بالعلوم الإلهية العلوم التي موضوعها الله وصفاته وأسماؤه. وهي تحتوي العلم بأحكام الأسماء الإلهية ولوازمها وكيفية ظهورها في مظاهر الوجود، كما تحتوي العلم بأعيان الموجودات الثابتة وأعيانها الخارجية من حيث هي مظاهر للحق. على الأقل هذا معنى العلوم الإلهية في عرف أصحاب وحدة الوجود، ولغيرهم أن يفهموها فهما آخر.

أما المراد بالذوق فهو كما يقول القيصري " ما يجده العالِم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد " (مطلع خصوص الكلم: صفحة ١٩٣). هو العلم الذي يلقي في القلب إلقاء فيذوق الملقى إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها.

والعلم الذوقي ولو أنه من نوع واحد إلا أنه يختلف باختلاف القوى التي يحصل بوساطتها، سواء أكانت هذه القوى روحية كقوى النفس أو حسية كالجوارح. أما حصوله عن طريق الجوارح فكما يدل عليه حديث قرب النوافل الذي يقرر أن الحق يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه.

ويفسره الصوفية بأن العبد في حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق في الحق، وتؤدي إليه كل من هذه الجوارح من المعاني ما يدركه ذوقا ولا يمكنه الإفصاح عنه.

أما العلوم الذوقية الحاصلة عن طريق القوى النفسية العليا كالقلب والوهم والخيال فقد سبقت الإشارة إليها في مناسبات أخرى.

وقوله " ترجع إلى عين واحدة " إما المراد به أن القوى التي تحصل بها العلوم الذوقية ترجع كلها إلى ذات واحدة هي ذات الحق أو ذات العبد على الرغم من اختلافها، أو أن العلوم الذوقية على الرغم من اختلاف أنواعها ترجع إلى أصل واحد لاشتراكها جميعا في صفات وخصائص معينة. كالماء الذي هو حقيقة واحدة مع أن منه العذب الفرات والملح الأجاج.

(٥) " وهذه الحكمة من علم الأرْجُل ".

أي هذه الحكمة الأحدية على نحو ما فسرناها في التعليقات السابقة من علم الأرجل المشار إليه في قوله تعالى: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم " (قرآن س٥ آية ٦٦) أي ولو أنهم أقاموا أحكام ما أنزل إليهم من ربهم وعملوا به وتدبروا معانيه وكشفوا حقائقه، لفاضت عليهم العلوم الإلهية من غير كسب وعمل وهو الأكل من فوق، ولفازوا بالعلوم الحاصلة لهم من سلوكهم في طريق الحق وتصفية بواطنهم وهو الأكل من تحت الأرجل بدليل قوله: " فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه ". ويشرح القاشاني (ص١٨٦) الأكل من فوق والأكل من تحت الأرجل شرحا آخر فيفهم الأول بمعنى علم أسرار الفواعل التي هي الأسماء الإلهية، والثاني بمعنى علم القوابل السفلية التي هي العالم وما فيه. ولو عرف الناس أسرار الوجود وأحكامه عن طريق تدبر ما أنزل إليهم من ربهم لكشفت لهم الحكمة الأحدية.

(٦) " فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب ".

عين القرب هي المقام الذي يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق، وهو الغاية التي يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحدة الوجود. وهم لا يسيرون في طريقهم بحكم الاختيار، بل يساقون إليه سوقا بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي. فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله، والسالك الذي حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان. وإلى الصنفين أشار بأهل الجنة وأهل جهنم: إذ الأولون حاصلون في عين القرب من

الله، والآخرون حاصلون في عين البعد عنه. وليس للجنة ولا لجهنم معنى عنده إلا ذاك. فإنه يعرَف جهنم بأنها البعد الذي يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق. وفي جهنم عذاب أليم وذل عظيم هما عذاب الحجاب وذله، ولكن مآل أهل جهنم إلى النعيم كما قلنا من قبل لأنهم يحصلون بعد فترة من عذاب البعد في عين القرب من الله. قارن الأبيات الواردة في آخر الفص السابع والتعليق الحادي عشر عليها.

(٧) " فهو حق مشهود في خلق متوهم ".

تحتمل هذه العبارة أحد المعنيين الآتيين: الأول أن العبد أو أي ممكن من الممكنات هو الحق المرئي في الصور، وأن الصور لا وجود لها في ذاتها: فكل من أثبت لها وجودا مستقلا عن وجود الحق فقد وهم. الثاني أن العبد أو أي ممكن من الممكنات هو الحق الذي ينكشف للصوفي في شهوده. أما الصور التي يدركها الحس فهي صور متوهمة لا وجود لها في ذاتها.

وليس هناك كبير فرق بين المعنيين بدليل أنه يجملهما معا في قوله بعد ذلك مباشرة " فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود " فينكر وجود الخلق إلا في صورة عقلية متوهمة، ويثبت وجود الحق وجودا محسوسا مشهودا: أي وجودا يقربه الحس والذوق معا.

والوجود الوارد في قوله: " أهل الكشف والوجود " اسم يستعمله الصوفية مرادفا لكلمة الفناء: أي فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية: فهو الحل الذي لا يشاهد فيه الصوفي إلا الوجود الحقيقي الذي هو وجود الحق. وليس الوجد الصوفي إلا مقدمة لحالة الوجود هذه. راجع القشيري في الرسالة ص٣٤ وتعريفات الجرجاني ص١٧١.

(٨) " وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ ".

تشير العبارة المذكورة إلى قوله تعالى: " يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون " (ص٢٤ آية ٢٤). ويجمع معظم شراح الفصوص على أن المؤلف يشير هنا إلى نوعين من الحياة: الحياة الفائضة من الحق مباشرة على جميع الممكنات ما وصف منها عادة بالحياة وما لم يوصف، والحياة المتعينة في كل كائن على حده وهي نفسه التي تدبر بدنه وتبدو أنها تختفي بفناء البدن. وهذه الأخيرة متصلة بالبدن مفتقرة إليه في تدبيرها له، وتفنى – من حيث هي

مدبرة له – بفنائه. ولكن الأولى لا تفنى أبدا ولا تنقطع لأنها سارية في جميع الموجودات، موجودة حيثما توجد ذات الحق.

فالذي أفنته الريح من قوم عاد إنما هو حياتهم أو نفوسهم المدبرة لأجسامهم، ولكنهم بقوا بالحياة الأخرى الخاصة بهم الناشئة من تجلي الحق سبحانه عليهم بالاسم الحي الساري في كل شئ. وهذا معنى قوله: " وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق. وهذه الحياة الخاصة هي التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل الخ يوم القيامة.

أما إذا اعتبرنا هلاك قوم عاد بالريح التي أرسلها الله عليهم رمزا لفناء الإنسان في الله وتحققه بوحدته الذاتية معه، وإشارة إلى زوال ما يتخيل العبد أنه حجاب حقيقي بينه وبين ربه، فإن " مساكنهم " الواردة في قوله تعالى: " فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم " تصبح أيضا رمزا على الصورة الإنسانية وما فيها من جسم وروح لا وجود لهما في ذاتهما. فلما زالوا من الوجود بقي الحق الذي هو عينهم. وكذلك العارف إذا فني بصورته – أي إذا تحقق أنه لا وجود له في ذاته – بقي بالحق.

(٩) " ومن غيرته " حرم الفواحش ": وليس الفحش إلا ما ظهر، وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له ".

يصف الصوفية الله سبحانه بالغيرة على أنحاء شتى: فيرى بعضهم أنه غيور بمعنى أنه لا يحب أن ينكشف السر الذي بينه وبين عبده. ويرى الآخرون أنه غيور يمنع أن يحبَ غيره أو يعبد، إلى غير ذلك من المعاني. ويستندون في نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبي وهو قوله عليه السلام " إن سعدا لغيور وأنا أغير منه والله أغير منا ". ولكن الغيرة التي يتكلم عنها ابن عربي شئ آخر لم يسبق لأحد من الصوفيه أن ذكره: فهو في الوقت الذي يستعمل الكلمة فيه في معناها العادي وهو دفع منافسة الغير في أمر محبوب، يقول إنها مرادفة لكلمة الغير أو الغيرية !

ثم يأتي فيفسر كلمة الفواحش بأنها الأمور التي ظهرت وكان الأَوْلى إخفاؤها. ويقسم الفواحش قسمين: ما ظهر منها وهي الأمور التي تدرك بالحس في العالم الخارجي: وما بطن – وهو الذات الإلهية: وفحشها (أي ظهورها) واضح لمن ظهرت له: أي واضح لمن عرف أنها الظاهرة في أعيان الممكنات.

بعد هذه الألاعيب اللفظية التي لا يقره عليها لغة ولا عُرْف، يمهد ابن عربي الطريق لشرح نظريته في وحدة الوجود. فكأنه يريد أن يقول إن الحق غيور لا يريد أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره في أعيان الممكنات، ولذا حرم الفواحش أي الأمور الظاهرة: أي ولذا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده. وهذا نوع من الغيرة والغيرة ساترة للحقيقة لأنها من الغير والغير أنت – أي الوجود الظاهر المعبر عنه بالخلق.

(١٠) " وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه ".

يرى المتكلمون أن في القرآن والحديث ما يدل صراحة على تنزيه الله أحيانا، وفيهما ما يشعر بالتشبيه أحيانا أخرى. ولكنهم اختلفوا في معنى التشبيه وكيفيته. أما ابن عربي فيرى أن كل ما ورد في وصف الله فيه معنى التحديد سواء أريد به التشبيه أو التنزيه. إذ مجرد الوصف تحديد للموصوف. فوصف الله بأنه كان في عماء ليس فوقه هواء ولا تحته هواء تحديد. ووصفه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه في السموات وفي الأرض وأنه مَعَنَا أينما كنا، كل ذلك تحديد. بل إن وصفه بأنه ليس كمثله شئ تحديد لأنه تمييز له عن المحدود، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس مثل هذا المحدود.

وقد سبق أن ذكرنا في تعليقاتنا على الفص الثالث أن ابن عربي لا يرضى من معاني التنزيه إلا الإطلاق، وأن هذا الوصف لا يصدق إلا على الذات الإلهية التي لا يمكن وصفها بغير ذلك. وكأنه خشي بعد أن ذكر أن الحق هو الظاهر في صور الممكنات، المتعين بتعينها، أن يُرَد عليه بالأدلة النقلية التي تُنزه الحق عن صفات الخلق وترفع عنه صفة التحديد، فأجاب بما أجاب به من أن كل ما ورد في وصف الحق تحديد له.

على أن للتحديد معنى آخر عنده وهو التعريف، وقد أشرنا إليه في التعليق الثاني على الفص الثالث. ويظهر أنه هو المراد في قوله بعد الذي شرحناه مباشرة " فهو (أي الحق) محدود بحد كل محدود. فما يحد شئ إلا وهو حد الحق " أي أننا إذا أردنا وضع تعريف للحق – لا للذات المجردة المعراة عن جميع النسب والإضافات – كان تعريفه مجموع تعريفات الموجودات. أما الذات الإلهية من حيث هي فغير معروفة وغير قابلة للتعريف.

(١١) " فبه منها إن نظر ت بوجه تعوذي "

هذا الوجه هو وجه الأحدية، فإنك إذا افترضت وحدة الوجود وقلت إن العالم ليس إلا صورة الحق المتجلي في أسمائه وصفاته، وأن ما فيه مما يسمى عادة شرا ليس إلا مجلى لبعض أسمائه، وما فيه مما يسمى خيرا ليس إلا مجلى لأسماء أخرى لزم، أن تقول أنَ الاستعاذة بالحق من أي شئ إنما هي به منه، أو استعاذة ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى. وعلى هذا يفسر قولنا: " أعوذ بالله من الشيطان الرجيم " بأن معناه أعوذ باسم الله الهادي من اسمه المضل. وبهذه الطريقة فسروا قول النبي " أعوذ بك منك ": أي أعوذ برضاك من سخطك أو ما شاكل ذلك.

(١٢) " ولهذا الكرب تنفس فنسب النفَس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق ".

النفَس هنا عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، كما أنه يستعمل مرادفا لكلمة الهيولي الحاملة لصور الوجود وهي الذات الإلهية. وقد أضيف النفس إلى الاسم الرحمن من قوله عليه السلام: " إني أجد نفس الرحمن من قِبَل اليمن ". وقد ذكرنا أن من معاني الرحمة عند ابن عربي منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التي تظهر فيها. فبالنفس الرحماني أظهر الحق الوجود – أو ظهر في صوره فنفَس عن الكرب الذي كان في باطنه لأن التنفس فيه تفريج عن المكروب.

وهذا التشبيه الذي لا يخلو من شناعة في حق الجناب الإلهي يشير إلى حقيقة هامة وهي أن طبيعة الوجود طبيعة خالقة تأبى إلا الظهور والإعلان عما كمن فيها، وأن خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق – من الوجود الحقيقي إلى الوجود الإضافي. ولولا هذا الفيض والظهور لظل الوجود سرا منطويا على نفسه يضطرب في ذات الحق كما يضطرب النفَس في ذات المكروب.

ولكمة النفَس المستعملة هنا مغزى آخر يجب أن نشير إليه وهي صلتها بكلمة التكوين " كن " التي هي صورة خارجة من صور النفس. ولكن هذا لازم من لوازم التشبيه الذي استعمله ابن عربي وهو مولع باستقصاء جميع لوازم تشبيهاته.

(١٣) " ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه ".

أثبت فيما مضى جواز التحديد على الحق بظهوره في صور المحدودات وحدَه بحدودها،

واستدل على قوله هذا ببعض الآيات والأحاديث التي تشعر بالتشبيه ومن ثم بالتحديد. وقال هنا ولولا أن التحديد واقع بالفعل في حق الله ما وصفه الرسل بالتحول في الصور. فقد ورد في حديث عن النبي ﷺ أنه قال: " إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة منكرة فيقول: أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له ". أي إذا كان الحق يظهر يوم القيامة في الصور المحدودة التي تُعْرَف وتُنْكَر فلِمَ لا يظهر في الدنيا بصورة محدودة أيضا ؟

ولكن ابن عربي نفسه لا يفهم من هذا الحديث إلا أن كل عبد يعرف الله في صورة معقدة الخاص وينكره في صور معتقدات الآخرين، وأن هذا في رأيه عين الحجاب، لأن الذوق والكشف يؤيدان أن الحق هو الظاهر في صور المعتقدات جميعا. ولا أحسبه يرى في وصف الحق بالتجلي في الصور يوم القيامة إلا ضربا من التمثيل. وإذا كان الأمر كذلك، وإذا ثبت أن كل صورة من صور الحق في معتقداتنا لابد وأن ينالها التحديد والتقييد، لأن العقل الإنساني لا يدرك إلا المحدد المقيَد، فكيف يستدل بهذه الحقيقة السيكولوجية على صحة دعوى ميتافيزيقية تقول بأن الحق هو عين ما ظهر في صورة كل محدود ومقيد ؟

أما دعوته إلى عدم حصر الحق في صورة معينة من صور المعتقدات فظاهرة في قوله فيما بعد " فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها " الخ الخ. ويشير إلى إله المعتقدات بأنه إله مجعول أي مخلوق في الاعتقاد في قوله " فالإله في الاعتقادات بالجعل ".

(١٤) " فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم "... إلى آخر الفص.

بعد أن شرح اختلاف الناس في اعتقاداتهم في الله وبيَن أن كلا منهم يراه في الصورة التي يصوَرها له اعتقاده ويقضي بها استعداده، ذكر أن الكل مصيب في رأيه – وإن كانت درجة الإصابة تتسع وتضيق بحسب اتساع الاعتقاد وضيقه – وأن كل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد. فكأن مآل الناس جميعا فيما يتعلق بعقائدهم في الله هو السعادة والنعيم في الدار الآخرة، كما سبق أن بيَن أن مآلم فيما يتعلق بأعمالهم النعيم أيضا.

وليست جنة ابن عربي ولا جهنمه إلا الحالة الروحية التي تكون عليها النفس الجزئية بعد

مفارقتها البدن. وأهم عامل في سعادتها أو شقائها درجة معرفتها بالله وبالوحدة الذاتية في الوجود. فمن عرف هذه الوحدة حق معرفتها وتحقق بها حظي بالسعادة العظمى، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره ومصيره، وكان حظه الشقاوة والعذاب. ولكنه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب أي برفع الجهل. فإذا ما انكشفت الحقيقة، زال معنى جهنم في حق أهلها وحل محله النعيم المقيم. وهو نعيم خاص بهم إما بفقد الألم الذي كانوا يجدونه في حالة جهلهم، أو بشعورهم بنعيم آخر مستقل كنعيم أهل الجنان في الجنان.

قارن التعليقين الثاني والسادس على هذا الفص.

الفص الحادي عشر

(١) الحكمة الفتوحية.

تشرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربي. والخلق عنده فتوح – جمع فتح – أي سلسلة من التجليات والظهور لا إحداث لوجود من عدم. وقد تؤخذ كلمة " الفتوح " على أنها مفرد ولا جمع ومعناها حصول شئ مما لم يتوقع ذلك منه، وهذا المعنى متحقق في ظهور ناقة صالح من الجبل وفي ظهور الحق بصور الخلق في نظر الجاهل المحجوب.

وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحية نسبة إلى الاسم الفاتح الذي فتح الحق به الوجود. وهذا أيضا متمش مع رأي متصوفة وحدة الوجود لأنهم يعتبرون " الخلق " فتحا لصور الموجودات في الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعا لها. والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية " فاتح " بهذا المعنى. ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتح الغيب وقالوا إنها المشارة إليها في قوله تعالى " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو " (قرآن س٦ آية ٥٩)

(٢) " من الآيات آيات الركائب "... الأبيات.

الركائب في الأصل الإبل ولكنها مستعملة هنا بمعنى أعم بحيث تشمل الإبل وغيرها مما يمكن أن يركب. ومن المعجزات التي خص الله بها الأنبياء ناقة صالح وبراق مُحَمَّد عليهما السلام. هذا هو المعنى الظاهر للشطر الأول من البيت الأول، ولكن له معنى آخر باطنا يدل عليه ما بقي من الأبيات. فكلمة الركائب في الحقيقة رمز لصور النفوس الحيوانية التي هي ركائب للنفوس الناطقة، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية. وبهذا المعنى يكون لكل نبي، بل ولكل إنسان ركيبة تسير به حيث تقتضيها طبيعتها، وهذا معنى قوله وذلك لاختلاف في المذاهب. ولكن مهما اختلفت مذاهب السير وقعددت وتباينت فإنها تتجه كلها نحو هدف واحد هو الحق. غير أن بعض أصحاب تلك الركائب يسيرون بها في الطريق الحق ويصلون بها إلى الله وهؤلاء هم أهل الكشف والشهود، وبعضهم يقطعون بها البراري القفرة والصحاري المجدبة التي يتيهون فيها ويحارون لكثرة ما يغْلب عليهم من ظلمات العقل والبدن جميعا وهؤلاء هم المحجوبون من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم الذين يصفهم بالجنائب أي المبعدين عن الحقائق. قال الشاعر:

هو أي مع الركب اليمانين مصعد   جنيب وجثماني بمكة موثق

وابن عربي أعدل من أن يبخس الناس أشياءهم وينكر على المجتهدين ثمرة اجتهادهم. فالمهتدون القائمون بالحق والضالون في غيابة الجهل في نظره سواء من حيث إن كلا منهم يتبع في سيره إلى الحق ذلك النور الذي قدَر له أن يسير فيه – قَل ذلك النور أو عظم – وتنكشف له فتوح الغيب وأسراره، وليس الغيب إلا الذات الإلهية، وليست أسرارها إلا الوجود الظاهر. فكل منهم تنكشف له حقائق الغيب وأسراره على نحو يتفق وذلك النور الذي يسير فيه، وهو إما نور القلب والشهود أو نور العقل والبرهان، وبذلك يصل إلى الاعتقاد الخاص في الله وهو ما أشرنا إليه في الفص السابق.

وهذا هو مجمل البيت الأخير:

وكـــــل مـــــــنهم يأتيــــــه منــــــه   فتـــوح غيوبـــه مـــن كـــل جانـــب

ولا معنى للقول بأن الضمير في " منهم " يعود على القائمين بالحق دون غيرهم.

(٣) " اعلم وفقك اللّه أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث... وعن هذه الحضرة وجد العالم ".

تلعب فكرة التثليث دورا هاما جدا في فلسفة ابن عربي: وغريب حقا أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين، فلِمَ لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته أن يصبغ كا ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود ؟

أصل الوجود كله هو الواحد الحق ولكنه من حيث ظهور الوجود عنه – لا من حيث ذاته المطلقة وحدها – مثلث الصفات لأنه من حيث جوهر ذات، ومن حيث صلته بالوجود الظاهر مريدٌ وآمرُ. ولذا كان أساس الإيجاد الفردية الأولى التي لها هذا التثليث: الذات الإلهية، والإرادة والأمر (الذي يعبر عنه بالقول). ولا تظهر هذه الفردية الثلاثية في الموجِد وحده، بل تظهر كذلك في الشئ الموجود، وبغيرها لا يصح تكوينه واتصافه بالوجود، فهو أيضا ذاتُ مطيعة لإرادة الموجدِ ممتثلة أمره. وبذا حصلت المقابلة التامة بين الثالوثين: ثالوث الحق وثالوث الخلق. أو بين الثالوث الموجِد والثالوث المكوَن وظهر الوجود عن الواحد.

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربي يدين بفكرة الخلق بالمعنى المعروف، وأن للخالق إرادة مطلقة وأمرا حقيقيا في الوجود، في حين أنه ينكر بتاتا الخلق بمعنى الإيجاد من العدم، ويبطل عمل الإرادة الإلهية – كما رأينا – بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكا، ويفسر الأمر من قِبَل الخالق والامتثال من قِبَل المخلوق بأنه لسان حال، كأن الخالق في فعله والمخلوق في انفعاله ينطقان بلسان الحال أن بينهما نوعا من التأثير والتأثر – لا على أنهما حقيقتان منفصلتان إحداهما عن الأخرى، بل على أنهما وجهان لحقيقة واحدة.

فكأن فكرة الخلق والإيجاد عند ابن عربي فكرة قضى بها المنطق لا طبيعة الوجود. فهي نظرية في العلَية منطقية لا وجودية. ويمكننا أن نوضح هذه العلاقة المنطقية بين الثالوثين اللذين يمثلان الحقيقة الوجودية على النحو الآتي:

الحقيقة ⎤ الحق (الفاعل) ← ذات : إرادة : قول
↑↓ ↑↓ ↑↓
الوجودية ⎦ الخلق (القابل) ← ذات : سماع امتثال

وتظهر فكرة التثليث المسيحية واضحة كل الوضوح في هذه المسألة وفي كل ما ذكره ابن عربي في الحب والإنتاج والإيجاد في عالمي الكائنات والمعاني – وفيما ذكره عن " الكلمة " التي يعتبرها الواسطة في الخلق. ولكنه لم يتأثر بالمسيحية نفسها بقدر ما تأثر بفلسفتها التي وصلته على النحو الذي صاغها فيه مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبغة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحسين بن منصور الحلاج.

ومع هذا كله تختلف فكرة التثليث عند ابن عربي اختلافا جوهريا عن نظريتها في المسيحية، فإن تثليثه لا يخرج عن كونه اعتباريا وفي الصفات لا في الأقانيم، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهي الحقيقة الوجودية على السواء.

(٤) " كما يقول الآمر الذي يُخَاف فلا يعصي لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده... لا من فعل السيد ".

هكذا يتصور ابن عربي الخلق – أو بعبارة أدق هكذا يقضي على فكرة الخلق ويعطل الإرادة الإلهية. لا شئ في عالمه يُخْلَق من عدم، وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل في حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجي، أو هو إظهار الشئ في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل. فالعالم عنده حقيقة أزلية دائمة لا تفنى ولا تتغير إلا في صورها.

أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد. فإذا أراد الله خلق شئ من الأشياء أمره أن يكون فيكون. والكوْن أو التكوُن من فعل الشئ نفسه لا من فعل الله. بل ليس الله في إيجاد الشئ إلا قوله له "كن" ، كالسيد الذي لا تعْصى أوامره، يقول لعبده قم فيقوم: فليس للسيد في قيام العبد سوى أمره له بالقيام. والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد. أين الخلق هنا وأين القدرة عليه ؟ بل أين إرادة الخالق ؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة " الخلق " بمعناها الديني وإلا وقع في تناقض شنيع مع نفسه، وهو بالفعل لا يستعملها أبدا بهذا المعنى، ولكن حرصه على أن يتخذ من آيات القرآن أصولا لآرائه ليصور هذه الآراء تصويرا دينيا في ظاهرها، يجره في أغلب الأحيان إلى استعمال كلمات " الخلق " ونحوها، فيبقى على الألفاظ في صورتها ويقرأ في معانيها ما شاء له مذهبه في وحدة الوجود أن يقرأه.

وقد يقال كيف يخاطب الشئ ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبَه الشئ المخلوق – قبل خلقه – بالعبد الذي يمتثل أمر سيده ؟ أليس هذا قياسا مع الفارق ؟ وأليس من التناقض أن نقول إن الشئ قبل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟ والجواب على كل هذه الأسئلة ليس بالأمر العسير على ابن عربي: فقد ذكرنا أنه يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أمورا عدمية صرفة، بل لها وجود ثابت في العالم المعقول: وهو وجود بالقوة. فالأمر الإلهي يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها. ولكن تشبيه الخالق والمخلوق – حتى بالمعنى الذي يفهمه – بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من فجاجة، وهو – كغيره من التشبيهات الأخرى التي يستعملها – يزيد أراءه الميتافيزيقية غموضا أكثر مما يوضحها.

(٥) " والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساويا لها... نتيجة غير صادقة ".

المراد بالحكم هنا المحكوم به في نتيجة القياس – أي الحد الأكبر، وبالعلة الحد الأوسط. ومن المسائل المقررة في المنطق أنه يشترط لصحة النتيجة أن يكون الحد الأكبر في القياس أعم من الحد الأوسط أو مساويا له. والأول كقولنا:

كل حيوان جسم

الإنسان حيوان

.–. الإنسان جسم. فجسم – وهي الحد الأكبر أعم من حيوان. والثاني كقولنا كل حيوان حساس

الإنسان حيوان

.–. الإنسان حساس. فحساس وهي الحد الأكبر مساوٍ لحيوان.

وقد ذكر القياس هنا ليستدل به على أنه التثليث أساس الإنتاج في المعنويات كما أنه أساس الإنتاج في الخلق.

(٦) " وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله، أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقا ".

بعد أن ذكر أن الدليل القياسي قائم على التثليث وبيَن شروطه المنطقية قال إن مخالفة هذه الشروط تؤدي إلى نتائج غير صحيحة وذكر نتيجتين من هذه النتائج: الأولى أن أفعال العبد هي من عمله وهو رأي المعتزلة، والثانية أن الخلق من فعل الله وهو رأي جمهور المسلمين. والسبب في عدم صحة هذه النتائج هو عدم توافر شرط التثليث فيها. أما رأي المعتزلة في نسبة الأفعال إلى العبد فيرد عليه بأن العبد لا يمكن أن يكون خالقا لأفعاله لأنه مجرد قابل، ولا يمكن للقابل المحض أن يأتي فعلا من الأفعال إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل – والفاعل في كل شئ هو الله. فنسبة الفعل إلى العبد معراة عن إضافته إلى الله خطأ أتى من أنهم لم يقيموا دليلهم على التثليث الآتي وهو " قابل " – " فاعل " – " فعل ". ولو أقاموه على هذا التثليث لوصلوا إلى نتيجة أخرى.

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله مطلقا دون نظر إلى المكوَن. نعم إن الممكن في ذاته لا قوة فيه على الوجود. ولكنه لكي يوجد امتثالا لأمر الله يجب أن نكون فيه القدرة والاستعداد على أن يوجد. فمن الخطأ إذن أن ننسب التكوين إلى الله وحده وتهمل إمكانية الممكن. بل الواجب ان نبني دليلنا على التثليث الآتي وهو: الممكن في قوته أن يكون: الله الآمر بان يكون: التكوين.

(٧) " فالوجه الخاص هو تكرار " الحادث "، والشرط الخاص عموم العلة ". الإشارة هنا إلى كلمة " الحادث " الواردة في القياس الذي ذكره وهو:

كل حادث فله سبب

والعالم حادث

.–. العالم له سبب

فكلمة " الحادث " وهي الحد الأوسط مكررة في القياس لورودها في المقدمين.

أما العلة التي أشار إليها فهي علة وجود العالم وهي أن له سببا، فهي الحد الأكبر في القياس. وقد استعمل كلمة " العلة " في هذه المسألة بمعنيين مختلفين يجب الالتفات إليهما وإلا وقع الخلط والإبهام في فهم كلامه. فقد استعمل " العلة " أولا بمعنى الحد الأوسط في القياس لأن الحد الأوسط علة الإنتاج من ناحية أنه الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر، ثم استعملها في مثال خاص – هو المثال الذي يثبت فيه سببية العالم – بمعنى علة وجود العالم.

(٨) " فلله الحجة البالغة ".

أي فلله الحجة البالغة على عباده فيما يأتونه من الأفعال. وأي حجة أبلغ في إدانة العبد من أن يكون كل ما يظهر به في ظاهره من حكم ما استقر في باطنه ؟ فالفعل فعله وليس للحق فيه إلا أن يمنح ذلك الفعل الوجود، أو الفعل فعل الحق في صورة العبد وبذا تكون الحجة البالغة للحق على نفسه. وأيا ما كان مصدر الفعل فالجبرية ظاهرة فيه.

راجع ما ذكرناه عن نظريته في الجبر فيما سبق.

ولكن ابن عربي – كعادته – لا يترك المسألة عند هذا الحد: أي لا يقف عند حد التقرير الفلسفي فيها، بل يلتمس لها التأييد من جانب التصوف أيضا. فالإنسان – في نظره – لا يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر في بواطنها بالعقل أو حيلة الدليل: وإنما يدرك ذلك بالذوق والشهود. فبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها. ولذا يقيم المعاذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلائم أغراضها – وهو ما يسمى عادة بالخير – وما لا يلائم أغراضها وهو الذي يسمى عادة بالشر.

الفص الثاني عشر

(١) القلب.

القلب عند ابن عربي كما هو عند سائر الصوفية الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلهية: بل بكل ما ينطوي تحت عنوان العلم الباطن: فهو أداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة. أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحيانا. وهنالك طريق ثالث للاتصال الروحي عندهم وهو " السر " الذي هو مركز التأمل في الله.

وليس غريبا أن يعد الصوفية القلب مركزا للإدراك لا للعاطفة فإنهم نحوا في ذلك منحى القرآن الذي صور القلب هذا التصوير فجعله محلا للإيمان ومركزا للفهم والتدبر الصحيحين. يقول: " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ؟ " (س مُحَّد – ٢٢). " أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان " (س المجادلة – ٢١) " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله " (س آل عمران – ٦) وما شاكل ذلك.

وليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الجانب الأيسر من الصدر – وإن كانت متصلة به اتصالا ما، لا يعرف كهنه. بل هو القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكا واضحا جليا لا يخالطه شك.

وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهي: أو على حد تعبير ابن عربي: انكشف ما فيه من العلم الإلهي فشاهد فيه صاحبه صفحة الوجود: بل شاهد فيه الحق ذاته. وهذا في نظره معنى الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه: " ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن ". ولكن قلب أي عبد مؤمن ؟ يقول ابن عربي هو قلب العارف الذي يدور مع الحق أينما دار، ويشاهده في كل تجل من تجلياته. هو القلب الذي لا يشاهد سوى الحق.

ولكن القلب محجوب عادة عن الحق مشغول عنه بما سواه، تتنازعه عوامل العقل والشهوة. ولذا كان مجال نضال دائم بين جنود الحق وجنود الشيطان، يطلب كلٌ الظفر به لنفسه. وتتلخص حياة السالك في الطريق الصوفي في تدبير الوسائل التي يقهر بها شيطان النفس ويظفر

بالحق.

وللقلب بابان تدخل المعرفة الإلهية من أحدهما، وتدخل الأوهام إليه من الآخر. وهذا عالَمٌ وذلك آخر كما يقول جلال الدين الرومي. فغاية الصوفي تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى الله.

وقد أنكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطِقِه في دائرة الأمور المحدودة المتناهية. أما الحق فلا حد له ولا نهاية. ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشئ الواحد ونقيضه، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع. ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستارا كثيفا من الألفاظ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها. وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم في الاشتغال بألفاظ جوفاء لا طائل تحتها. أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يمسكون عن الحديث عنها – أولا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدونه.

(٢) إعلم أن القلب - أعني قلب العارف - هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله ".

موضوع الكلام هنا هو قلب العارف لا القلب الإنساني إطلاقا، والعارف هو الولي أو الإنسان الكامل الذي تحققت فيه كل صفات الوجود فكان مظهرا تاما وكونا جامعا لها. والقلب من رحمة الله لأنه شئ من الأشياء التي وسعتها الرحمة الإلهية في قوله تعالى: " ورحمتي وسعت كل شئ "، أي هو شئ من الأشياء التي منحها الله الوجود نعمة منه وفضلا، إذ جرينا على تفسير الرحمة الإلهية في هذا الكتاب بمعنى إسباغ الله الوجود على الأشياء. ورحمة الله التي وسعت كل شئ في الوجود – أي في الوجود المخلوق أو في عالم الوجود الإضافي – لا تسع الحق تعالى لأن وجوده لا يوصف بأنه ممنوح أو معطى، بل هو له من ذاته وواجب له لذاته. ولكن قلب العارف يسع الحق بدليل قوله تعالى: " ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن ". ولهذا كان القلب أوسع من الرحمة.

بأي معني إذن وعلى أي وجه وسع قلب العارف الحق ﷻ ؟ هذه مسالة ظهر فيها اختلاف بين الصوفية لاختلاف مشاربهم ومذاهبهم. أما أهل السنة منهم فيذهبون إلى أن قلب المؤمن الصادق في إيمانه لا يتسع لشئ من الأشياء مع الحق لأنه مشغول به عمن سواه. فهو لا يفكر

إلا في الحق ولا يرى شيئا سوى الحق ولا يخطر به خاطر إلا كان متصلا بالحق. فني عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده. وهذا رأي عامة الناس وطريقتهم في فهم احتواء القلب للحق.

وأما الخاصة – والمقصود بهم دائما صوفية وحدة الوجود – فيفهمون احتواء قلب العارف على الحق بأحد الوجهين الآتيين:

الأول: أن قلب العارف يشاهد الحق في كل مجلى ويراه في كل شئ ويعبده في كل صورة من صور المعتقدات. فهو هيولي الاعتقاد كلها كما أشار إليه من قبل. فهو يحتوي الحق بمعنى أنه مجتمع صور الاعتقادات في الحق. والمراد بالحق هنا " الحق المخلوق في الاعتقاد " لا الحق من حيث هو في ذاته. وفي هذا المعنى قال ابن عربي:

عقـــد الخلائـــق في الإلـــه عقائـــدا   وأنا اعتقـــدت جميـــع مـــا عقـــدوه

الثاني: أن العارف هو الإنسان الكامل الذي جمع كل صفات الوجود في نفسه فكان بذلك صورة كاملة للحق. ولما كان قلب العارف بمثابة المرآة التي ينعكس عليها وجوده الذي هو صورة مصغرة من وجود الحق، شاهد الحق في مرآة قلبه وهذا معنى احتواء قلبه عليه. ولا يحتوي قلب إنسان آخر – بل ولا قلب موجود آخر – الحق بهذا المعنى لأنه لا ينعكس على مرايا قلوبهم إلا صور ناقصة للحق ينتزعونها من صور وجودهم الخاصة.

(٣) " ورحمته لا تسعه. هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه ".

المسألة هنا: هل الرحمة تسع الحق كما تسع الخلق: وهل لها حكم في الحق ؟ يقول إن لغة العموم – وهي لغة أهل الظاهر تثبت أن الرحمة لا تسع الحق لأنه راحم غير مرحوم: أي منْح الوجود للأشياء – وهو المراد بالرحمة – من فعل الحق، أما الحق فلا يوصف بأنه مرحوم بهذا المعنى. هذا إذا نظرنا إلى الحق في ذاته، أما إذا نظرنا إليه من حيث تجليه في صور الممكنات وظهوره بها فللرحمة حكم فيه أيضا، فإن الوجود يفيض على هذه الممكنات فتظهر بالصور التي هي عليها، وهذا هو الرحمة بعينها. هذه هي لغة أهل الخصوص التي شرع بعد ذلك في شرحها. ولم يزد في هذا الشرح على ما ذكره سالفا وكرره ومرارا من انتشار النفس الرحماني على صور الموجودات وظهور الحق بمظاهرها: وانتهى من كل هذا إلى أن الرحمة الإلهية قد وسعت الحق

أيضا، بل هي أوسع من الفص الأول والفص السادس عشر وما ذكره عن العطايا والمنح في الفص الثاني.

(٤) " فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب ".

هذا بيان لسبب وجود العالم وظهوره بالصورة التي هو عليها. وذلك أن الأسماء الإلهية التي هي عين مسمى الحق تطلب ما تعطيه للوجود من الحقائق: أي تطلب مظهرا خارجيا تحقق وتظهر فيه كمالاتها. وليس ذلك المظهر إلا العالم. فلابد إذن من هذا الظهور ولابد من وجود العالم، وإلا لم يكن للأسماء الإلهية معنى. والطلب هنا – في قوله " طالبة ما تعطيه من الحقائق " إشارة إلى ضرورة عقلية هي ضرورة وجود أحد المتضايقين إذا وجد الآخر. فالأسماء الإلهية تطلب – أي تطلب عقلا ما يحقق معانيها وهذه هي متضايقاتها: فإنه لا معنى لوصف الحق بأنه عالم إلا إذا وجد المعلوم، ولا معنى لوصفه بالألوهية إلا إذا وجد المألوه، ولا بالربوبية إلا إذا وجد المربوب وهكذا.

وفي الأسماء الإلهية طائفتان متمايزتان مختلفان: إحداهما الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه إلها – أي معبودا – ومن هذه تتكون الإلوهية. والأخرى الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه مدبرا للموجود ومتصرفا فيه: ومنها تتكون الربوبية. فمن حيث ألوهية الحق يُعبَد ويُخَاف ويقدس ويسبح بحمده ويدعَي ويُتضرَع إليه إلى غير ذلك من الأفعال التي يقوم بها المألوهون إزاء إلههم. ومن حيث كونه ربا يرزق الخلق ويدبر الكون ويجيب المضطر إذا دعاه، وغير ذلك مما يقوم به الرب نحو المربوبين. فالألوهية إذن تطلب المألوهين، والربوبية تطلب المربوبين، ولا وجود لإحداهما – بل ولا تقدير لوجود إحداهما إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضايفها. وقد صرح ابن عربي بهذا المعنى في موضع آخر من الفصوص بقوله " فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلها ".

هذا كلام يقضى به منطق العقل ومنطق أي مذهب من مذاهب الدين، ولكن ما معناه وما قيمته في مذهب ابن عربي وهو يقول بوحدة الوجود: أي بوحدة الإله والمألوه والرب والمربوب ؟ لا يزال إله ابن عربي يُعْبَد ويقدس ويسبح بحمده: ولكن بمعان خاصة وضعها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها. وهو معبود ومقدس مسبح بحمده من حيث إنه " الكل "، والذي يعبده ويقدسه ويسبح بحمده هي أفراد الموجودات أو صورها. فالألوهية والمألوهية، وإن لم يكن لهما المعنى الديني

الخاص الذي نعرفه، ليسا خلواً من معنى فلسفي له قيمته وخطره في مذهبه. على أنه قد يشرب ذلك المعنى الفلسفي أحيانا روحا دينية عالية ويبث فيه عاطفة دينية قوية لا تقل في قوتها ولا في حرارتها عن عاطفة أي رجل ديني. فالعبد – مع أنه وجه من وجوه الحق ومجلى من مجاليه – لم يزل مفتقرا إلى الحق الذي هو أصله – مستمدا وجوده من وجوده، لا قيمة ولا وجود له في ذاته. وأي افتقار أعظم من افتقار الصورة – وهي في ذاتها عدم محض – إلى من يقومها ويوجدها ؟

فشأن ابن عربي في هذا الصدد شأن " اسبنوزا ": لم يخْفُتْ في قلبه صوت العاطفة الدينية، وإن قضي عقله على كل معنى من المعاني التي تحملها ألفاظ الدين – أعني دين المذاهب والنحل وهو الدين بمعناه الضيق. أما دينه فهو الدين العالمي الواسع الذي وجد أصوله ومبرراته في رحبة وحدة الوجود.

على أن الألوهية والربوبية من جهة أخرى مفتقرتان إلى المألوهين والمربوبين، ولابد من ذلك لكي ينعكس كل من المتضايفين على الآخر تمام الانعكاس ويتكافآ وجودا وعدما. فإذا قلنا إن الحق غني عن العالمين، كان المراد بذلك الذات الإلهية التي لا نسبة لها مطلقا إلى الوجود من حيث هي، لا الحق الذي هو إله ورب.

(٥) " فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده ".

لا تعارض ولا تناقض في الذات الإلهية من حيث ما هي عليه في نفسها، ولكن التعارض والتناقض حاصلان فيها من حيث الأسماء الإلهية والصفات التي هي نسب وإضافات بين الذات الواحدة ومظاهرها الكونية الكثيرة. والمظاهر الكونية متعارضة متناقضة فلابد من وقوع التعارض والتناقض في نِسَبِها إلى الذات. فالحق موصوف بصفات متضادة كالأول والآخر والظاهر والباطن والجميل والجليل، وهو – في مذهب ابن عربي – موصوف أيضا بصفات المحدثات لأنه هو الظاهر في صورها الكثيرة المتباينة. ففي هذه الحضرة فقط وفي هذا المقام وحده، وهو مقام الكثرة (لا مقام الوحدة الذي هو حضرة الذات) وصف الحق نفسه بالشفقة على عباده وبرحمته إياهم، فإن شفقته ورحمته يتجليان في منح الوجود للكثرة الوجودية التي هي العالم. ولهذا قال " فلما تعارض الأمر بحكم النسب ": أي فلما وقعت المعارضة في الذات الإلهية من أجل نسبها إلى الكثرة الوجودية، خلق الله العالم. وخلق العالم هو عين شفقته به.

(٦) " فلا يزال " هو " له دائما أبدا ".

ذكر في الفقرة السابقة أن للحق تجليين: تجلي غيب وتجلي شهادة. فتجليه في الغيب هو تجليه لذاته في ذاته في الصور المعقولة لأعيان الممكنات وهذه هي حضرة الأسماء والفيض الأقدس الذي شرحناه في الفص الأول. وتجليه في الشهادة هو ظهوره في صور أعيان الممكنات في العالم الخارجي، وهو الفيض المقدس المشار إليه هنالك. فالتجليان هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان وهما أيضا المرموز إليهما بالاسمين الإلهين: الأول والآخر أو الباطن والظاهر: عال الغيب وعالم الشهادة. ولما كان الضمير " هو " يشير إلى المفرد الغائب كان رمزا على عالم الغيب، ووجب إطلاقه على الحق في تجليه الأول وحده، ولهذا قال: " فلا يزال " هو " له (أي للحق) دائما أبدا. ولا يطلق " هو " على عالم الشهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة، كما أنه لا يقال على أي موجود من الموجودات إنه هو الحق. ولهذا كفَر ابن عربي النصارى في قولهم: " إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم " لأنهم قصدوا أي عيسى ابن مريم دون غيره.

وفي تجلي الغيب يحصل الاستعداد الذي يكون عليه قلب العارف. وقد ذهب جمهور الصوفية إلى أن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداد ذلك القلب، ولكن ابن عربي يخالفهم في هذا الرأي ويذهب إلى أن قلب العارف يتلون في كل لحظة بلون الصورة التي يتجلى له الحق فيها، فهو هيولي الصور أو الاعتقاد كما أشرنا. ولهذا قال: " فإن العبد – ويقصد به العارف خاصة – يظهر للحق: والمراد يظهر قلبه للحق: على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق ". وقد شرح هذا المعنى من قبل في قوله: " فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل: بل يكون على قدره وشكله ". فكأن المسألة إذن ليست مسألة استعداد للقلب يحصل تجلي الحق بمقتضاه، فيراه القلب على هذا النحو أو ذلك ويدركه في هذه الصورة أو تلك، بل المسألة مسألة مرآة تنعكس عليها صور جميع الموجودات فيدركها قلب العارف على أنها صور للحق ويتشكل بشكلها ويتلون بلونها ويضيق ويتسع بضيقها وسعتها، لأن القلب من هذه الصور كفص الخاتم من الخاتم. على أن هذا لا يمنعنا من أن نسمى قدرة القلب على قبول جميع صور التجلي الإلهي استعدادا أيضا وأن قلب العارف قد قدر له ذلك في عالم الغيب كما قدر لغيره ألا يدرك من صور التجلي إلا صورة واحدة. ولكن الأولى أن نقول إن تفسير الصوفية لتجلي الحق في قلب العبد تفسير صوفي، وتفسير ابن عربي تفسير فلسفي متأثر بمذهبه في وحدة الوجود.

(٧) " فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا صورة معتقده في الحق ".

بعد أن شرح معنى احتواء قلب العارف للحق ومشاهدته له، أراد أن يفسر ذلك " الحق " المشهود، فقال إنه صورة معتقد العارف. فالعارف يشهد جميع صور المعتقدات لأنه لا يتقيد بصورة دون أخرى، وإن شئت فقل أنه يشهد الحق المخلوق في المعتقدات في هذه الصور، بينما يشهده غيره في صورة خاصة ولا يراه إلا فيها: وهؤلاء هم أصحاب الاعتقادات الخاصة.

وفي هذه العبارة اعتراف صريح من ابن عربي بأن " الحق " في ذاته ليس مشهودا لأحد في هذه الدنيا، وإنكار صريح على الصوفية الذين يدَعون أنهم يشاهدون " الحق " في حال وجدهم وفنائهم. فليس الحق – في نظره – مشهودا لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجي. وليس الحق مشهودا لأحد من حيث إنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء، إلا عن طريق المجالي والمظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم. ولكن " الحق " مشهود في كل قلب – وفي قلب العارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب.

فإن عبَرنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها هو أحيانا، نقول إن تجلي الحق في ذاته غير مشهود لأحد، وكذلك تجليه في الحضرة العلمية في أسمائه وصفاته، ولكنه مشهود في تجليه في صور الإله المخلوق في المعتقدات.

(٨) " فالأمر لا يتناهى من الطرفين ".

المعرفة الحقيقية بالحق هو أنك لا تقيده في صورة خاصة فتقر به وتنكر ما عداها، بل تطلقه إطلاقا في جميع الصور الوجودية على السواء – أو جميع صور الاعتقادات على السواء. وصور الوجود لا تتناهى فمعرفتك بالحق لا تتناهى. ولذلك قال: " وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها. وكيف يقف العلم بالله عند غاية، والعلم به مستمد من العلم بمظاهر الوجود المتغيرة المتبدلة في كل آن من الآنات، والخلق الجديد الذي هو تحول الحق في الصور هو قانون الوجود ؟ والمراد بالطرفين اللذين لا نهاية لهما هو " العلم بالحق " والحق نفسه من حيث ما هو معلوم. ولا نهائية المعلوم تفضي حتما إلى لا نهائية العلم.

(٩) " وما يعرف ما قلنا　　سوى عبد له همَه "

أي لا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته، وعامُ على الرغم من تخصصه،

ونور كله على الرغم من وجود الظلمة فيه، إلا عبد وهبه الله تلك القوة الخفية الغامضة التي يسميها الصوفية بالهمة. وقد سبق أن شرحنا ناحية هامة من نواحي هذه القوة في التعليق الثامن على الفص السادس، وهي وظيفة همة العارف في الخلق وتسخير الأشياء. أما هنا فيشير ابن عربي إلى ناحية أخرى في الهمة، وهي وظيفتها كأداة لتحصيل المعرفة بالأمور التي يعجز العقل عن إدراكها. فهي من هذا الوجه مرادفة للذوق الصوفي.

ومعنى الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق: فهي عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق من طرق المعرفة في آن واحد. فهي القوة التي تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت النفوس في مقام الجمعية (الفص السادس عشر)، وهي القوة التي تخترق الحجب الكثيفة التي يسدلها العقل على الحقائق وتدرك كنه هذه الحقائق ذوقا. وحقيقة الحقائق كلها عند ابن عربي هي وحدة الوجود. فالقلب وحده – عن طريق هذه القوة هو الذي يدرك الحقيقة الوجودية في وحدتها. أما العقل فمقضيٌ عليه بالعجز والقصور في هذا الميدان، لأنه لا يستطيع التحرر أبدا من عبوديته لمنهجه وهو منهج تحليل " الكل " إلى أجزائه.

(١٠) " إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد " (قرآن س٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم ".

فسر هذه الآية تفسيرا باطنيا خاصا – كعادته – أخرجها به عن معناها وبنى عليها نظرية معقدة في معرفة العباد بالحق ومدى صحة هذه المعرفة في حالة كل منهم. قسم طالبي المعرفة بالحق ثلاثة أقسام: الأول أصحاب القلوب وهم الكاملون من الصوفية: والثاني أصحاب العقول وهم الفلاسفة والمتكلمون: والثالث المؤمنون الذين يأخذون علمهم بالتقليد من أنبيائهم. أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود والذوق، ويرونه في كل مجلى ويقرون به في كل صورة. فهم يدورون مع الحق أينما دار، ويشاهدون وجهه (ذاته) في كل مشهد. ألم يقل الحق في كتابه: " فأينما تولوا فثم وجه الله " ؟ (قرآن س٢ آية ١١٥).

وأما أصحاب العقول من الفلاسفة والمتكلمين فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق في صور خاصة – والحق يأبى الحصر. وهؤلاء هم الذين " يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا " من أجل ما وهموا أن الحق في هذا المعتقد أو ذاك أو في هذه الصورة العقلية أو

تلك. وليس لهؤلاء القوم شهود للحق في قلوبهم، وإن كان له صور معقولة مجردة في عقولهم.

وأما المقلدون الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق – وهم المشار إليهم بقوله: " أو ألقى السمع " فلهم في الحق أيضا اعتقادات خاصة وصور معينة، ولكنهم أصحاب شهود – بدليل قوله: " وهو شهيد " لأنهم يشاهدون الحق بنوع ما في صلواتهم وأدعيتهم ويمثلونه بين أيديهم اتباعا لأمر النبي ﷺ في قوله: " اعبد الله كأنك تراه ": أي تصوره على نحو ما في قبلتك وأنت تعبده حتى لكأنك تراه. وليس هذا شهود قلب كشهود العارفين من الصوفية وإنما هو شهود خيال.

(١١) " وبدا لهم من الله - في هويته - ما لم يكونوا يحتسبون ".

أشار فيما سبق إلى الحديث القائل إن الله يتجلى لعباده يوم القيامة في صورة فينكرونه ويستعيذون منه، وفي صورة أخرى فيعرفونه ويسجدون له، وقال إن هذه الصور ليست سوى صور الاعتقاد التي يعرف فيها أصحابها الحق أو ينكرونه. ويشرح هنا معنى قوله تعالى " وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون " بنفس المعنى: أي أن الحق تعالى يظهر لعباده يوم القيامة بصور لم يكونوا يتوقعونها ولا خطرت لهم ببال. وهذه الصور هي صور الاعتقاد المتعلق بحكم من أحكام الله أو بِهُوِيَةِ الله ذاتها. فالمعتزلي مثلا يعتقد أن العاصي إذا مات على غير توبة عاقبه الله، فإذا رأى يوم القيامة أن من مات كذلك رحمه الله وعفا عنه للعناية الإلهية السابقة في حقه، انكشف له خلاف معتقده. وهذا معنى تجلي الحق له يوم القيامة بصورة لم يكن يحتسبها. أما في هوية الحق: فإن بعض العباد يعتقد أنه كذا وكذا ثم يتجلى الحق لهم في صورة هوية أخرى تخالف معتقدهم فيبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون.

والأمر الخطير في المسألة أن ابن عربي يفسر يوم القيامة وكل ما يتصل به من أمور الآخرة تفسيرا جديدا يتمشى مع مذهبه في وحدة الوجود ولا يمت إلى المعاني الإسلامية بصلة. فيوم القيامة هو يوم يقظة الروح الإنسانية، أو يوم عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية: أو هو الوقت الذي تحقق فيه النفس الجزئية من وحدتها الذاتية " بالكل ". وعند هذه العودة – أو عند هذا التحقق تنمحي صور الاعتقادات الخاصة ويشاهد الحق في كل شئ وفي صورة كل معتقد. فإذا ظهر الحق ووقع الشهود من العبد: أي إذا ارتفعت حجب المعتقدات الجزئية، ارتفعت كذلك الحواجز والفوارق بين الحق والعبد – بين الواحد والكثير – واستيقظت النفس من سباتها

العميق فوجدت أنها هي هو: وشاهدت الحق بعد رفع الغطاء ببصر لا يعتريه كلال، وحق فيها قول الحق " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (قرآن س ٥٠ آية ٢٢).

(١٢) " ومن أعجب الأمور أنه في الترقي دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور ".

الضمير في أنه يعود على الإنسان، ولكن الأمر ليس قاصرا على الإنسان، بل شاملا للوجود كله: إذ كل شئ في ترقٍ دائم من حيث أنه في خلق متجدد في كل آن، والخلق الجديد إظهار للحق فيما لا يتناهى من صور الممكنات التي يتحقق فيها وجوده. فإذا نظرنا إلى الخلق من ناحية الحق، قلنا إن الحق " ينزل " إلى أعيان الممكنات ويتجلى فيها، وإذا نظرنا إليه من ناحية الممكنات نفسها وإظهارها للحق، قلنا إنها " تصعد " أو " ترقى " إليه. ولا تزال الممكنات في هذا النوع من الترقي نحو الحق لأن الحق لا يزال يتجلى لها في مختلف صورها. وهو بتجليه لها أو فيها يظهر وجوده ويتحقق، وهي بقبولها ذلك التجلي يتحقق وجودها فيه.

فالترقي المذكور إذن هو التجلي الإلهي في الصور، وهو فيض الوجود الدائم من الحق إلى الخلق، سواء في هذه الدار أو في الدار الآخرة – لا بداية له ولا نهاية: هو الفيض المقدس الذي أشرنا إليه سابقا. ولكنه فيض يختلف اختلافا جوهريا عن الفيض الذي يتحدث عنه أفلوطين، لأن الفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد، ليست هي هذا الواحد ولا مظهرا من مظاهره، كما أنها لا تلحقه أبدا ولا ترد إليه بحال. والتجليات عند ابن عربي هي الحق نفسه مهما اختلفت صورها.

أما ما ذكرناه من هذه الدار والدار الآخرة فليس لهما معنى عنده إلا حال ظهور الموجودات في صورة ما وحال اختفاء هذه الصورة. فالدار الآخرة موجودة في هذا العالم، بل موجودة في كل آن بالنسبة إلى كل موجود. هي جزء من ذلك الزمان الأزلي الذي تظهر فيه صور الموجودات وتختفي على الدوام.

(١٣) " لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحُسبانية في العالم كله ".

بعد أن فسر " الخلق " بأنه محض ظهور الحق في صور أعيان الممكنات على نحو يتجدد في

كل آن منذ الأزل، وبعد أن قرر أن هذا هو الخلق الجديد الذي ذكره القرآن، أشار إلى أقرب مذاهب مفكري الإسلام من مذهبه، فقال إن الأشاعرة أدركوا جزءا من هذه الحقيقة في نظريتهم في تجدد الأعراض، وأدركها الحسبانية في نظريتهم في طبيعة العالم كله.

قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض، وإن الأعراض في تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر آنين، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددها إلى اختلاف الأعراض المتجددة على الجوهر الواحد. ولا شك عندي أن هذه النظرية الذرية التي قالوا بها – وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود، لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض – كان لها أكبر الأثر في الإيحاء بفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، لأنه لما أحل " الحق " محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدية بعد أن كانت ثنائية، وأصبح الوجود منحصرا في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه): وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح، وأصبح ظهور الصور في الذات الواحدة أمرا تلقائيا ضروريا.

وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لا نهاية لعددها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التي تتغير وتتبدل في كل آن. فإذا اجتمعت على نحو ما أو افترقت ولحقها هذا العرض أو ذاك، ظهرت بصورة من صور الوجود سرعان ما تخلعها وتلبس صورة أخرى غيرها. هكذا تظهر الموجودات وتتبين لنا صفاتها التي يسمونها بالأعراض.

ولكن الأشاعرة يختلفون عن ابن عربي في أنهم يرون أن مجرد التغير في العالم دليل قاطع على حدوثه وإمكانه وافتقاره إلى محدث يحدثه ويحدث فيه ذلك التغير. ولكن ابن عربي اعتبر الحدوث والافتقار قاصرين على الصور، ولم ير داعيا لفرض خالق أو محدث للذوات.

ومن مواضع الشبه أيضا بين نظريتهم ونظريته مسألة تجدد الأعراض الذي سماه هو بالخلق الجديد كما أسلفنا. أما الحسبانية (بكسر الحاء أو ضمها) فهم فرقة من السوفسطائيين زعمت أن كل شئ في العالم، جوهرا كان أو عرضا، متغير متبدل، وأن الدوام والاستقرار لا يحملان على شئ ما، وإذن لا يمكن أن يكونا صفتين تتميز بهما الحقيقة. بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما

تدركه الآن، وهي حقيقة بالإضافة إليك.

وكلمة حسبانية مشتقة من " حَسِبَ " بمعنى ظن أو اعتقد. فالحقيقة حقيقة في حسبان هذا الشخص أو ذاك لا في ذاتها.

وكلا الفريقين – الأشاعرة والحسبانية – مخطئ في نظر ابن عربي: ولو أنهما لَمَسَا جانبا من الحق: فالأشاعرة لم يدركوا العالم على حقيقته: أي لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقوَمها جوهر واحد هو الذات الإلهية، بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر. أما الحسبانية فلم يدركوا أن وراء هذه الظواهر المدركة بالحس، المتغيرة على الدوام، جوهرا غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام في ذاته، فقصروا الحقيقة على ما هو متغير ومحسوس: مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صورا ولا يمكن أن توجد أو تتصور موجودة إلا في ذلك الجوهر غير المحسوس الذي يقومها.

(١٤) " كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض حد له ذاتي ".

يشير إلى أن تعريف الأشاعرة للأشياء يدل على فساد نظريتهم لأنهم يعرفون الجسم مثلا بأنه المتحيز القابل للأبعاد الثلاثة: والتحيز والقبول فصلان وعرضان ذاتيان في نظر الأشاعرة لأنهما صفتان أساسيتان داخلتان في ماهية الجسم. والعرض الذاتي عندهم هو كل ما كان جزءا من ماهية المعرف كالنطق في تعريف الإنسان والحساسية في تعريف الحيوان والتحيز في تعريف الجسم.

وإذا كانت الحدود بالذاتيات، والذاتيات عندهم أعراض، والأعراض متغيرة لا تبقى زمانين كما يقولون، إذن يخرج من الأشياء التي لا تقوم بنفسها – وهي الأعراض – ما يقوم بنفسه وهو الجوهر المحدود: إذ الجوهر المحدود عين ماهيته في الخارج غيرها في الذهن – ويبقى زمانين وأزمنة كثيرة مع أنهم قالوا إنه لا يبقى زمانين. وهذا باطل. وقد جاء بطلان مذهبهم من أنهم عرَفوا الأشياء بأنها مجموعة أعراض وأن هذه الأعراض هي عين جواهر الأشياء ولم يفرضوا وجود جوهر واحد يقوَم هذه الأعراض جميعها.

الفص الثالث عشر

(١) من أهم المسائل التي تثار في هذا الفص مسألة " القوة ": مصدرها وظهورها في الإنسان، وصلتها بقوته الروحية المسماة بالهمة، ومتى يجب عليه أن يستخدمها في التصرف بوساطة هذه القوة، ومتى ينبغي عليه أن يكف عن هذا التصرف.

ويظهر أن المراد بقوم لوط شهوات النفس البهيمية، وبلوط نفسه تلك القوة الروحية التي تضبط هذه الشهوات وتتصرف فيها. فهو رمز إما للهمة نفسها أو لقوة روحية أعلى تعرف كيف ومتى تستخدم الهمة.

وقد سبق أن شرحنا معنى الهمة وبيَنَا بعض نواحيها ووظائفها في الفص السادس (التعليق الثامن) والفص الثاني عشر (التعليق التاسع). أما في هذا الفص فيشرح المؤلف التصرف بها ويفسر كيف يفهم العارف التصرف ولِمَ يحجم عنه مع قدرته عليه مستندا في ذلك إلى نظريته العامة في وحدة الوجود.

يقول إن الإنسان خُلِقَ من ضعف، فلا حول ولا قوة له في ذاته، لأنه لا وجود له في ذاته، والقوة مظهر في مظاهر الوجود، بل الموجود الحقيقي والقوى الحقيقي هو الحق وحده. فإذا آنس الإنسان من نفسه قوة فالحق واهب هذه القوة، بل هو صاحبها ومالكها، ولكن في صورته. أي أن الإنسان يظهر بالقوة لأن مظهر الحق والحق قوي في ذاته، والإنسان قوي بالعرض. هذان دوران أو طوران للإنسان وإن شئت فقل اعتباران: ضعف أصيل وعجز ذاتي ثم قوة إضافية أو عرضية. وهنالك دور ثالث وهو دور العارف الذي يأنس من نفسه تلك القوة العارضة كما يحسها سائر المخلوقات، ولكنه يدرك أن هذه القوة ليست له، بل للقويَ على الإطلاق وهو الله، ويدرك أن من الجهل وسوء الأدب مع الله التصرف بها، فيترك التصرف لصاحبه ويرجع بنفسه إلى الحال الأولى التي هي حال العجز المطلق. هذا هو التفسير الصوفي الفلسفي الذي وضعه ابن عربي لقوله تعالى " الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة، ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة " (قرآن س٣٠ آية ٥٤) ولعله يفهم الشيبة على أنها رمز لحالة النضوج في المعرفة الصوفية.

(٢) " وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفا. فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة ".

يدعي جمهور الصوفية أن العارفين منهم المتحققين بمقام الولاية والواصلين إلى درجة القرب من الله ، تظهر على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، ويرسلون هممهم على من يريدون وما يريدون فيتصرفون في الجميع ويسخرون الناس والأشياء. ولكن ابن عربي الذي يخضع لمنطق مذهبه في وحدة الوجود يرى أن هذه دعوى لا أساس لها عند العارف المحقق الواقف على الأمر كما هو عليه. إذ العارف الذي وصل إلى مقام الجمع – أو مقام الفناء كما يسمونه – وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء ومن وحدته الذاتية مع الحق، يترك التصرف مع قدرته عليه، ويزهد فيه، وإن تصرف عرف من هو المتصرَف ومن المتصرَف فيه، وبأي معنى نَسَبَ التصرف إلى نفسه.

إنه يدرك في هذا المقام أنه مجرد صورة لا وجود ولا قيمة لها في ذاتها – وهذا هو التحقق بالعبودية الكاملة – ويدرك من ناحية أخرى أحدية المتصرِف والمتصرَف فيه فلا يرى غيرا يسلط عليه همته أو يرسل عليه تصرفه. فهو من جهة يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيه، ومن جهة أخرى يرى أن غيره من الموجودات التي يؤثر فيها بهمته وتصرفه ليست سوى مجال للحق، بل هي عين الحق لا غيره: فيكف عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شئ. هذا سبب، وهناك سبب آر من أجله ترك العارفون من الصوفية التصرف وتبرءوا منه: وذلك أنهم أدركوا أنه لا شئ يظهر في الوجود إلا بحسب ما كان عليه في حال ثبوته الأزلي: أي أدركوا أن الأمور مقررة مقدرة أزلا، وأن لا قوة في الوجود أيا ما كانت تستطيع أن تمحو كلمة واحدة مما خطته يد القدر: ففيم إذن يتصرفون ؟ ولِمَ يتصرفون ؟ إن المنازع الذي يعصي رسول الله لم يتعد حقيقته ولا أخل بطريقته: إنه يسير في الطريق التي رسمتها له طبيعة الوجود ولا مفر له من أن يسير فيها. ومهما يحاول الرسول رده عن هذه الطريق بهمته أو بغيرها لا يجديه ذلك فتيلا. ألم يقل الحق لنبيه عليه السلام: " إنك لا تهدي من أحببت ؟ " وقال " ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ". على أن هذا المنازع ليس إلا منازعا في الصورة، ومن قبيل العرض البحث، وإلا فهو في حقيقة الأمر مطيع خاضع لقانون الوجود الذي هو القانون الأهلي. راجع ما قلناه عن الأمر التكويني والأمر التكليفي وما ذكرناه عن نظرية المؤلف في الجبرية. (الفص الخامس: التعليق ٤، ٥، ٦، والفص السابع التعليق ٤، والفص الثامن التعليق ٦، والفص العاشر التعليق ٦ الخ)

(٣) " والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ".

الظاهر أن المراد بالجمعية هنا جمعية القلب، أي تركيزه وتوجيه نشاطه الروحي نحو أمر من الأمور أو شئ من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد العارف. ولكن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبدا صاحب المعرفة الكاملة لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف في الأشياء ليس له وأنه مجرد أداة في يد الحق، يقفان حائلا دون حصول هذه الجمعية في قلبه. وإذا لم تحصل الجمعية القلبية في العارف لا يحدث التصرف، وهذا هو معنى ترك كبار الصوفية للتصرف مع قدرتهم عليه كما فعل الشيخ أبو السعود بن الشبل البغدادي تلميذ الشيخ عبد القادر الجيلاني، وكما فعل الشيخ العارف أبو مدين المغربي، بل كما كان عليه حال ابن عربي نفسه الذي يصف نفسه بأنه كان أتم في مقام الضعف والعجز من أبي مدين. فالتحقق بمقام الضعف والعجز هو الذي يمنع هؤلاء الصوفية من إطلاق تصرفهم في الموجودات، وهو أيضا مقام التحقق بالعبودية الكاملة. وهنا نسمع صوت العاطفة الدينية ينبعث من قلب شيخ وحدة الوجود حيث يجرد الإنسان (الصورة) من كل حول وقوة وقدرة على التصرف – بل على الفعل أيا كان نوعه، ويلبسه ثوب الافتقار المطلق، ويعزو القوة الحقيقية والقدرة المطلقة إلى الحق الواحد المتجلي في جميع الصور.

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر، وفي بعض ما سبق من النصوص ما يؤيد هذا الوجه. فقد يكون المراد بها مقام الجمع: أي مقام الفناء والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق. وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المقام متعذر على السالكين الكاملين ما داموا في هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم. ويكفي أن يقول الصوفي " أنا " ليثبت " مقام الفرق ". ولهذا يَسْخَر ابن عربي من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها. يقول " ولهذا منع أهل الحق التجلي في الأحدية " راجع الفص السابع – التعليق الخامس: والفص الثاني عشر: التعليق ٦، ٧ الخ الخ.

(٤) " فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار ".

هذه ناحية جديدة من نواحي نظرية ابن عربي في الجبر. كل شئ في عالم هذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصي، والتصرف بالفعل في العالم وعدم التصرف فيه. فبعد أن شرح معنى التصرف وقيمته في نظر العارف الكامل، وبيَن أنه قوة يتمكن

بها الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار في العالم الخارجي، ويحجم العارفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقتها، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتي به من المعجزات بين الناس فيحملوهم على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم. هذا حق للأنبياء المرسلين، ولكنهم لو أدركوا الأمر على حقيقته كما يدركه العارفون – وهم لا شك يدركونه – لصدفوا عن التصرف وتركوه جانبا، إلا أن يكون الله قد قدر أزلا أنهم سيتصرفون على نحو ما، تحقيقا لغرض معين. هذا جانب من جوانب الجبرية في الموضوع. وهناك جانب آخر لا يقل عنه في أهميته. إذا كانت اعتقادات الخلق في الحق مقدرة أزلا، وإذا كان كل إنسان يولد عاصيا أو مطيعا نتيجة لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم، وإذا كان التصديق بالرسل والتكذيب بهم جزءا من النظام العام المقرر أزلا، فما قيمة تصرف الأنبياء وإظهارهم المعجزات ؟ نعم يقول الله عز وجل " والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم " ولكنه يقول أيضا " وهو أعلم بالمهتدين " أي الذين اقتضت أعيانهم الثابتة هدايتهم فعلم الله ذلك منهم أزلا، وعلم أنهم لن يحولوا عن طريق الهداية أبدا كما أن أهل الضلال لن يحولوا عن طريق ضلالهم مهما بذل رسلهم من تصرف وأظهروا من معجزات.

(٥) " فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم " (البيتان).

شرح بما لا مزيد عليه من الوضوح أن الهداية والضلال مقدران أزلا على كل مهتد وضال، وأن ذلك التقدير الأزلي راجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، وأنه وليس شيئا آخر فرضته قوة خارجة عن القوة السارية في الوجود بأسره. فإن قيل إن الكفر مقدر على الكافر، وإن الإيمان مقدر على المؤمن، كان معنى ذلك أن العين الثابتة في العلم الإلهي اقتضت كفر الكافر وإيمان المؤمن – لا أن الحق تعالى قدر الكفر على الكافر ثم طالبه بما ليس في وسعه أن يأتي به. هكذا فهم ابن عربي العدالة الإلهية، وهي عدالة سلبية أو عدالة معطلة، لأن العدالة الحقيقية عمل إرادي يصدر ممن في قدرته أن يعدل وأن يظلم، والحق في نظر ابن عربي ليس له إلا إرادة الموجود الثابت، أو ليس له إرادة أصلا. نعم لم يفرض الحق على العبد الكفر ثم يطالبه بالإيمان وإلا كان ذلك عين الظلم، ولكنه لم يفرض عليه شيئا إطلاقا، وإنما فرض على العبد الكفر عينهُ الثابتة أو طبيعة وجوده: فإن كان ظلم فهو الظالم لنفسه. ويحق لنا أن نقول أيضا، وإن كان عدل فهو العادل في حق نفسه – ولكنا عرفنا فيما سبق أن ابن عربي لا يعتبر الكفر والمعصية ولا أي نوع من أنواع المخالفة للشرع ظلما أو فجورا أو شرا إلا من ناحية الدين: أي من ناحية ما ورد في الشرع من

أوامر ونواه. أما في ذاتها فكل أفعال العباد مرضية في نظر أربابها، مقبولة في نظر الحق، عادلة لا ظلم فيها لأنها تطابق تمام المطابقة قوانين الوجود.

بعد كل هذا ذكر البيتين الآنفي الذكر وختم بهما الفص: وفيهما الشئ الكثير من الغموض مما دعا إلى اختلاف الشرح في فهمهما اختلافا كبيرا. فكلمة " الكل " الواردة في البيت الأول قد تشير إلى كل " ما هو موجود "، أو إلى كل ما ذكره قبل ذلك من الكلام عن الأمر الإلهي (الأمر التكليفي) وطاعة العبد. وعلى المعنى الأول يكون معنى البيت: فكل ما هو موجود ينتسب لنا (الحق) من وجه، وينتسب لهم (الخلق) من وجه آخر: أي أن الوجود حق وخلق، أو حق في خلق كما بيَن ذلك مرارا. وعلى المعنى الثاني يكون معناه: فكل ما ذكرناه من أمر وطاعة صادر منا – لأنا نأمر العباد ونطيعهم بأن ننقاد إلى ما تتطلبه أعيانهم من حقائق الوجود – وصادر منهم لأنهم يأمروننا بان يطالبونا بما تقتضيه أعيانهم، وفي الوقت نفسه هم يطيعون أوامرنا. فالأمر والطاعة من الطرفين على قدم المساواة. وكذلك يقع الإبهام في كلمة " الأخذ " التي قد تفهم بمعنى استمداد المعرفة، أو استمداد الوجود، وعلى المعنى الأول يستمد العبد معرفته الحقيقية من الحق. ويستمد الحق علمه بالعبد من ذات العبد وعينه الثابتة. وعلى المعنى الثاني يستمد العبد وجوده من الحق، ويستمد الحق وجوده الظاهر ووجود ألوهيته من الخلق. بل إن اللبس قد وقع في الضمائر الواردة بين البيتين في قوله منا وعنا، ومنهم وعنهم. فقد أخذت الضمائر على أنها كلها عائدة على المخلوقات، وأخذت على أن الضميرين في " منَا " و " عنَا " عائدان على الحق، وفي " منهم " " وعنهم " عائدان على الخلق، وأخذت على أن الضميرين في منا وعنا عائدان على الخلق، وفي منهم وعنهم عائدان على الأسماء الإلهية.

وقد فهم البيت الثاني " إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم " بمعنى إن لم ينتسبوا إلى الحق، أو إن لم يتحقق وجودهم بوجوده، أو إن لم يستمدوا علمهم منه – فإن الحق لا شك ينتسب إليهم (بالمعنى المتقدم)، أو يوجد في الظاهر بوجودهم أو يستمد علمه بهم منهم.

ونستطيع أن نلخص البيتين إجمالا في أن كل ما هو موجود بالقوة أو بالفعل له وجهان: وجه إلى الحق وآخر إلى الخلق: وجه إلى الفاعل وآخر إلى القابل، وأن الحقيقة الوجودية لا تكون إلا عن الوجهين جميعا. فهما الصفتان المتكاملتان في " الواحد ". فالربوبية وما يلزمها من الأسماء لا وجود لها إلا بالمربوبين، والعبودية وما يلحقها من الصفات لا تَحَقُّق لها من غير الأرباب. فكل

من الربوبية والعبودية إذن لا معنى لها – بل ولا تحقق – إلا بالأخرى. وكذلك الحال في الألوهية والمألوهية. فإذا قدَرنا أن العالم مستقل في وجوده عن الله أصبحت الألوهية أسما على غير مسمى: وهذا معنى قوله: " إن لا يكونون منا   فنحن لاشك منهم "، لأن الأسماء الإلهية التي تطلب المألوهين، ومنها يتكوَن مفهوم الألوهية، تصبح في هذه الحالة لغوا من القول. على هذا التقدير يستقيم المعنى في البيتين، ولكن لسوء الحظ ليس في الفص ذكر سابق للأسماء الإلهية حتى تعود عليها الضمائر في منهم وعنهم. والأقرب إلى روح الفص أن نعيد الضمائر في منا وعنا على الله، وفي منهم وعنهم على العباد، لاسيما وقد ورد البيتان بعد شرح الآية القرآنية التي ينصف الله بها نفسه من العباد في قوله " وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. "

(٦) " وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر ".

الشفع هو العالم والوتر هو الواحد الحق – الذات الإلهية أو المطلق. والمراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد " واحد " في العدد " اثنين ". وهذا التمثيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عربي شرحا دقيقا ويميز بينها وبين النظريات الأخرى التي قد تختلط بها كنظرية الحلول أو نظرية الفيوضات التي قال بها أفلوطين. ليس العالم فيضا عن " الواحد المطلق " كما قال أفلوطين، بل هو هو ذلك الواحد متجليا في صورة الممكنات المتعينة: أي أنه " المطلق " الذي جرده العقل من إطلاقه عندما تصوره في صورته المقيدة. فكما أن " الواحد " العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد، وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صورا معقولة للواحد المندرج فيها جميعا، كذلك الحال في الواحد الحق والكثرة الوجودية التي نسميها بالعالم. فالواحد العددي ليس له إلا دلالة واحدة وإشارة واحدة وهي إشارته إلى ذاته ودلالته على هذه الذاتية. أما الأعداد الأخرى فلكل منها دلالتان أو إشارتان: دلالته على نفسه كدلالة الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وهكذا. ودلالته على " الواحد " المتكرر أو المندرج فيه. هكذا الوتر والشفع: الحق والعالم – أو بعبارة أدق الذات الإلهية والعالم. فإن الذات الإلهية إذا نظر إليها معراة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها. أما العالم الذي هو كثرة من صور الوجود فله إشارتان: إشارة إلى نفسه، وإشارة إلى الذات المندرجة في كل صورة من صوره. والحقيقة أن الوتر هو الشفع، ولكنهما متغايران في الذهن، كما أن الواحد العددي هو عين الأعداد كلها، ولكنه مغاير لها ذهنا.

الفص الرابع عشر

(١) يتصل موضوع هذا الفص اتصالا وثيقا بموضوع الفص السابق في كثير من الوجوه لأنه يبحث في مشكلة القضاء والقدر التي هي مشكلة عالم الغيب حيث التقدير الأزلي والجبرية التي يخضع لها الوجود بأسره. وقد شرحناه في مواطن أخرى من هذا الكتاب معنى " سر القدر " وما يتصل به من بعض المسائل، ولكننا لم نشر بعد إلى الصلة بين القضاء والقدر، ولا بين القدر ومسألة الخلق، كما أننا لم نتعرض لذكر معرفة الإنسان بعالم الغيب ومدى إمكان هذه المعرفة. وهذه كلها أمور يناقشها المؤلف في هذا الفص.

وقد صوَر لنا عُزَيْرا في صورة النبي الذي ينشد المعرفة بعالم الغيب عن طريق الوحي ويطلب الإطلاع على سر القدر، وساق لنا الآية التي أخبر الله عز وجل فيها عن عزيز أنه قال في قرية من القرى " أنَىَ يحيي هذه الله بعد موتها ؟ "، مظهرا بذلك شكه وعَجَبه، ومستلهما من الله حكمته الأزلية في إماتة القرية. ثم بيَن أن العلم يسر القدر ليس مما يوحَى به إلى الأنبياء، وإنما هو أمر ينكشف للعارفين من الأولياء انكشافا ذوقيا، وهنا تراه يقابل بين الأنبياء والأولياء من جهة، وبين علم الأولين ومعرفة الآخرين من جهة أخرى. والحقيقة: أن مسألة عزيز عن القرية ليس لها كبير صلة بموضوع الفص ولكنه يتخذ الآيات القرآنية الواردة فيها أساسا يبني عليه آراءه في القضاء والقدر ويخرِّج منها المعاني الفلسفية والصوفية التي يريدها.

(٢) " فلله الحجة البالغة " (قرآن س٦ آية ١٥٠).

أي فلله الحجة البالغة على عباده، لأنهم استحقوا الثواب والعقاب بذواتهم، فمنهم تصدر الأفعال، وفي ذواتهم تتقرر من الأزل. ولا يحكم قضاء الله على الأشياء إلا بها – أي بمقتضى طبيعتها، فهي الحاكمة على نفسها بما استقر في أعيانها الثابتة. وليس لله في الأمر إلا أن تقتضي عنايته تحقق ما في هذه الأعيان على ما هي عليه. فإن فَعَلَ الإنسان الخير فمن استعداده الأزلي لفعل الخير، وإن فعل الشر فمن استعداده الأزلي لفعل الشر، وهو يجني في الحالتين ثمرة غرسه، أو ثمرة ما غُرِس في جبلته.

فإن قيل فما معنى الجزاء، وما معنى الثواب والعقاب في مذهب جبري كهذا المذهب، أجاب ابن عربي أن الثواب والعقاب ليسا إلا اسمين لما عليه حال العباد من طاعة أو معصية، وما

يعقب هذه الحالة من لذة أو ألم في حياة العباد في هذه الدنيا نتيجة لأفعال طاعتهم أو معصيتهم. بل إن هذه الحال نفسها من جملة الأحوال التي تقتضيها أعيان العباد في فطرتها الأولى. فكما أن العبد مفطور على فعل الخير أو الشر ومفطور على عمل الطاعة أو المعصية، كذلك هو مفطور على أن يكون شقيا أو سعيدا بأفعاله. ومعنى هذا أن الثواب والعقاب ليسا جزاء من الله يقضي به في الدار الآخرة، بل هما أقرب ما يكون إلى الجزاء الطبيعي الذي يجلبه على الفاعل فعله. قارن ما ورد في الثواب والعقاب وحمد الإنسان وذمه نفسه: الفص الخامس: التعليقان ٦، ٧، والسابع: التعليق ١١، والثامن التعليقان ٥، ٦، والعاشر: التعليق ٢ الخ.

(٣) " تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض " (قرآن س١٧ آية ٥٥).

التفاضل حاصل بين الرسل كما نصت عليه الآية المذكورة وبين النبيين بدليل قوله تعالى " ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض "، بل بين الناس عامة كما قال تعالى " والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ". وعلى هذه الآيات يبني ابن عربي نظرية لا تخلو من طرافة في معنى أفضلية بعض الرسل على بعض، وأفضلية بعض الخلق على بعض، كما يشير إلى اختلاف الرسل في رسالاتهم باختلاف الأمم التي أرسلوا إليها.

فالله قد فضل بعض الرسل على بعض – لا بمعنى أنه خص بعضهم بفضل ما وحرم الآخرين منه، أو أكرم بعضهم أكثر مما أكرم غيره، أو غير ذلك مما هو أدخل في المعاني الخلقية، ولكنه بمعنى أنه أرسل بعض الرسل برسالات لم يرسل بها غيرهم لاختلاف الأمم في مدى استعدادهم لقبول الرسالات الإلهية والعمل بها. فاختلفت الرسل، واختلفت رسالاتهم باختلاف أممهم. وفي هذا الاختلاف معنى التفاضل، ولكنه ليس تفاضلا أخلاقيا ولا تفاضلا يستند إلى قمة الرسول عند الله. ليس أحد من الرسل أفضل من الآخر في عمله ولا في درجة قربه من الله، ولكن الرسل يتفاوتون فيما أرسلوا به من الشرائع والأحكان، كل في الزمان والمكان وإلى الأمة التي هي أحق من غيرها برسالته. فالشرائع إذن تختلف بساطة وتعقيدا كما تختلف في أنواعها، ويحددها في حالة كل رسول طبيعة الأمة التي أرسل إليها وظروفها. فهي متفاضلة أي مختلفة متفاوتة، وكذلك الرسل المرسلون بها.

ولكن لكل رسول نوعين من العلم يختلف فيهما عن غيره من الرسل:

الأول العلم الخاص بشريعته: وهذا مقيد كما قلنا بظروف الأمة التي بعث إليها.

الثاني علم بالأمور الأخرى غير المتصلة بشريعته وهذا مقيد بطبيعته هو واستعداده.

أما الأنبياء فيقع التفاضل بينهم – أي الاختلاف – في النوع الثاني فقط، ومن أهم أجزائه العلم بالمغيبات. وأما غير الأنبياء والرسل من الخلق فيقع التفاضل بينهم في الرزق، والرزق منه ما هو مادي كالأغذية ومنه ما هو روحاني كالعلوم. ولا يعطي الحق العباد من الرزق إلا بقدر استحقاقهم، واستحقاقهم هو استعدادهم أو ما تتطلبه حقائقهم وأعيانهم الثابتة. فالتفاضل في الأحوال الثلاثة اختلاف وزيادة ونقص لا تمييز وأفضلية.

(٤) " فالتوقيت في الأصل للمعاوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر ".

عرَف " القدر " في أول الفص بأنه " توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد "، كما عرَف القضاء بأنه " حكم الله في الأشياء ". فالقدر هو تعيين حدوث شئ من الأشياء على ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين، والقضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون كيت وكيت على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه. وعليه كان القدر سابقا على القضاء. والله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها. فكأن القضاء والعلم تابعان للمعلوم، وكذلك الإرادة والمشيئة. أما القدر، وهو تعيين الوقت، فسابق على هذه كلها. وهو راجع إلى الشئ المقدر نفسه – المشار إليه بالمعلوم.

ويظهر أنه يستعمل كلمتي الإرادة والمشيئة بمعنيين مختلفين جريا على عادته (راجع الفص الثالث والعشرين) مع أنه لا فرق بينهما في الاصطلاح العادي. فالإرادة عنده تتعلق بوجود ما لا وجود له فقط، ولكن المشيئة تتعلق بوجود ما لا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود. وهذه التفرقة نفسها ملاحظة في القرآن الكريم الذي يظهر أن ابن عربي أخذها منه. يقول الله تعالى " من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ". ويقول: " ولو شاء لهداكم أجمين "، " إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ".

(٥) " فسِرٌ القدر من أجل العلوم... فالعلوم به يعطي الراحة الكلية للعالِم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضا ".

سر القدر إما الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم، أو كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها. فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسر الوجود وحقيقته، لأن به ينكشف معنى الوجود ومعنى شيئية الأشياء، وكيف ظهرت على

النحو الذي ظهرت عليه. كذلك تنكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودي الذي نسميه بالعالم، ويظهر للعالم به كيف يقرركل موجود مصيره بنفسه. لا عجب إذن أن العلم يسر القدر مصدر راحة تامة لصاحبه ومصدر عذاب أليم له أيضا. فهو مصدر راحة من حيث إنه يكشف لصاحبه أن كل ما يجري في الوجود إنما هو نتيجة للقوانين المغروسة في طبيعة الوجود ذاتها، وأن كل إنسان مقدَر عليه أن يكون ما هو عليه في الواقع، وأن يظهر بالصورة التي ظهر فيها. ما مناص من ذلك ولا معدي عنه. ومن شأن هذا العلم أن يبعث في نفس صاحبه الرضا التام بكل ما يحكم به القضاء، وأن يوقفه من الوجود كله موقف التفاؤل. وأي شئ أدعى للتفاؤل وأجلب لرضا النفس من أن تعلم أن كل ما يصدر منها إنما هو من غرس يدها ومن مقتضى طبيعتها، وأن كل جزاء تلقاه إنما هو جزاء عادل ؟ وأي رحابة صدر بل أي تسامح أعظم من ذلك الذي يشعر به الواقف على سر القدر وهو ينظر إلى غيره من العباد وقد ضلوا سواء السبيل وارتكبوا المعاصي والآثام ؟ بل أي الناس أقبل منه لما يأتي به قضاء الله المحتوم من محن وآلام، وأبعد عن الشكوى ولو كانت إلى الله ؟

ولكن العلم بسر القدر كما يورث صاحبه كل الراحة والطمأنينة النفسية والتفاؤل، يورثه، من ناحية أخرى الألم والقلق والتشاؤم، لأنه يرى في الكون شقا، كثيرا وآلاما مبرحة ومعاصي ترتكب ضد أوامر الدين ونواهيه، ولكنه قد لا يعلم في الوقت نفسه إذا كان الخلاص من كل هذه الشرور قد قُدِر أيضا في طبيعة الوجود كما قدرت الشرور ذاتها.

والعلم بسر القدر من مكنونات أسرار الله وحده، ولكنه قد يطلع عليه من يختصه بفضله من عباده، وهؤلاء قد يقفون على سر القدر مجملا أو مفصلا، وبذلك يعلمون ما في علم الله، وتنكشف لهم أعيان الموجودات الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى. وبذلك يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المعدن الذي يأخذ الله منه علمه بها. راجع الفص الثامن.

(٦) " وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا، وبه تقابلت الأسماء الإلهية ".

سر القدر هو القانون المتحكم في الوجود كما قلنا، ومن أجله وصف الحق نفسه بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المتقابلة. والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التي يسميها الصوفية " صفات الجلال "، وبالرضا جملة الصفات التي يسمونها " صفات الجمال ". وكلا النوعين يتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم.

وقد ذكرنا أن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر بالصورة التي تقتضيها عينه الثابتة. فمن الموجودات ما تتجلى فيه جميع الصفات الوجودية كالإنسان الكامل، ومنها ما هو دون لك كسائر بني الإنسان، ومنها ما هو على حظ من الوجود أدنى من ذلك كالحيوان والنبات والجماد. ومن الخلق من تصدر أفعاله موافقة لأوامر الشرع، ومنهم من يخالفه. وكذلك منهم من قدر له أن يفعل ما يسميه العرف خيرا ومن يفعل ما يسميه العرف شرا وهكذا. وهذه تفرقة نجدها في الديانات المنزلة جميعا، ونجد أن الحق قد وصف نفسه بالرضا بالإضافة إلى نوع من الخلق وبالغضب بالإضافة إلى نوع آخر. ولكن " الحق " كما يتصوره ابن عربي ليس ذلك الإله الذي يغضب ويرضى ويحب ويكره كما تتحدث عنه الأديان، لأنه ليس " شخصية " تتجمع فيها هذه الصفات، وإنما هو الوجود كله، أو هو باطن الوجود والعالَم ظاهره. لم يبق إذن إلا أن نقول إن هذه الصفات إن هي إلا أسماء تعبر عن نسب أو إضافات بين الحق والخلق من وجهة نظر خاصة هي وجهة نظر الدين. فإذن أتى الإنسان معصية مثلا اقتضى ذلك – من ناحية الدين – عقابه وغضب الله عليه. ولكن ابن عربي لا يقول بالعقاب، ولا بغضب الله إلا من ناحية أنه مجرد اسم أطلق عليه بإزاء العبد العاصي. إن منطق مذهبه في الجبر لا يسمح إلا بهذا وإلا تناقض مع نفسه، فإن العالم الذي تصور كل ما يجرى فيه خاضعا لطبيعة وجوده لا يمكن أن يكون به متسع لغضب الله ورضاه. وقد صرح نفسه بذلك في الفص السابع عند ما قال: والسعيد من كان عنده مرضيا، وما ثَمَّ إلا من هو مرضي عند ربه (أي الاسم الذي يتجلى فيه). قارن التعليق الرابع على هذا الفص.

أما تقابل الأسماء – وقد أشار إليه فيما مضى بتقابل الحضرتين – فراجع إلى أن الوجود الواحد الذي هو الحق، يتجلى في صور أعيان الممكنات كل أنواع التجلي الممكنة ويظهر فيها بكل أنواع الأسماء المتقابلة. ولهذا لا تحدد الجبرية التي يقول بها ابن عربي الوجود المقيد وحده (الخلق) بل الوجود المطلق أيضا (الحق): وهذا ظاهر في قوله: " فحقيقته (حقيقة سر القدر) تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد، لا يمكن أن يكون شئ أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي ".

(٧) " مطلب العُزَيْر ".

لما مر عزيز ببيت المقدس (أو شليم) بعد أن هدمه " نبوخادنصر " ورأى القرية خاوية

على عروشها ضاح قائلا: " أنى يحيي هذه الله بعد موتها ؟ " (قرآن س٢ آية ٢٦١)، فأماته الله مائة عام ثم بعثه وطلب منه أن ينظر إلى طعامه الذي لم يفسد، وإلى حماره الذي مات وبلي فلم يبق منه إلا عظامه، فإذا به يرى الحمار وهو يبعث حيا وتكسى عظامه باللحم. هذه هي القصة كما وردت في القرآن، ويفهم منها عادة أن عزيرا قد داخله الشك وتملكه العجب من بعث أورشليم الخربة وأهلها إلى الحياة مرة أخرى، فأراه الله بعث الأجسام رأي العين فيما فعل بحماره.

ولكن ابن عربي لا يفهم أن هذا كان مطلب عزير، فعزير – في نظره – لم يشك في إحياء الله الموتى ولم يستعظم ذلك على الله، وإنما أراد أن يعرف سر القدر في الخلق: أي أراد أن يعرف كيف خلق الله الخلق وأخرجه إلى الوجود، لا كيف يحيي ميتا أو أمواتا بالذات، وأراد أن يعرف ذلك عن طريق الوحي وهو الطريق الذي يتلقى به الأنبياء علمهم من الله. وبعبارة أخرى أراد عزير أن يقف على أحوال الممكنات في أعيانها الثابتة في العلم الإلهي القديم – أو بلغة ابن عربي نفسه – أراد أن يعرف " مفاتح الغيب " التي لا يعلمها إلا الله وحده بدليل قوله: " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو " (قرآن س٦ آية ٥٩). ولذلك لم يجبه إلى طلبه حيث لا إجابة على مثل ذلك، إذ لا وسيلة إلى العلم به عن طريق الوحي. وكل ما أجيب به كان برهانا عمليا في كيفية إحياء الله الموتى، تنبيها لعزيز بأن يقلع عن مطلبه الأصلي. ولكنه ألح في السؤال حتى عاتبه الله – كما ورد بذلك الخبر – بقوله له: " لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة " لأن طريق الأنبياء إلى العلم هو الوحي – أي ولأثبتن اسمك في ديوان طائفة أخرى هي أصحاب الكشف والذوق الذين خصَهم الله بالعلم بمثل ذلك. فكأنه أراد بهذا العتاب تنبيه عزير إلى أن مثل هذا الطلب لا ينبغي أن يكون من نبي ولا أن يصدر منه على هذه الصورة، لأن ذلك ليس من علم الأنبياء، بل هو من علم الله الذي قد يطلع عليه من شاء من خاصة أوليائه بطريق الكشف لا الوحي.

على أن العتب قد وقع على عزير من طريق آخر، وذلك أنه أراد أن يقف على سر الخلق أي حال تعلق القدرة الإلهية بالموجودات، ولا ذوق لغير الله في ذلك إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة. فكأنه بهذا السؤال أراد أن يكون له ما لله: أي أراد أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور، فطلب ما لا يمكن وجوه في الخلق. ومما يدلنا على أنه طلب هذا المطلب المستحيل إلحاحه في السؤال بعد أن أراه الله كيفية إحياء الموتى، ولو أنه أراد معرفة هذه الكيفية لأكتفي بالدليل

العملي الذي أظهره الله له، ولكنه تمادى في السؤال فعاتبه الله.

(٨) " واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ".

أعظم ما يمتاز به الولي المسلم في نظر ابن عربي هو تحققه بالوحدة الذاتية مع الحق، وفناؤه التام فيه، وإدراكه ذوقا أن الكثرة الوجودية عين الوحدة. هذه أيضا هي صفات " الإنسان الكامل " عنده، ولذلك كانت الولاية صفة عامة أو قدرا مشتركا بين أفراد الإنسان الكامل جميعهم، لا فرق في ذلك بين ولي أو نبي أو رسول. كل هؤلاء يجمعهم عنصر واحد هو عنصر الولاية – بالمعنى الذي أسلفناه – وتفرقهم صفات أخرى يمتاز بها كل منهم عن الآخر، وهي صفات عارضة لا تتنفى مع جوهرهم الذي هو الولاية. فالنبي ولي اختص إلى جانب ولايته بالقدرة على الإنباء والإخبار بالمغيبات، والرسول ولي اختص إلى جانب ولايته بتبليغ رسالة إلهية إلى الناس. والولي ولي وحسب، ولو أنه يستطيع هو الآخر أن يطلع على عالم الغيب في بعض أحواله، ولكن ليس له هذا المقام بين الناس.

والولاية – بهذا المعنى – لا تنقطع ما دام في الناس من يصل إلى مقامها، بينما تنقطع الرسالة والنبوة الخاصة، بل إنهما قد انقطعا فعلا بموت النبي مُحَمَّد ﷺ آخر الأنبياء والمرسلين الذي قال " لا نبي بعدي ": أي لا نبي بعده مشرَعا أو مشرَعا له ولا رسول: والنبي المشرع هو الرسول مثل موسى وعيسى ومُحَمَّد، والمشرَع له هو الداخل في شريعة مشرَع. مثل أنبياء بني إسرائيل.

يقول ابن عربي " وقد قصم هذا الحديث ظهور أولياء الله " لأن الكاملين من الأولياء لا يريدون أن يتسموا باسم من الأسماء الإلهية تحقيقا لعبوديتهم الخالصة، واسم " الولي " من الأسماء التي أطلقها الحق على نفسه في مثل قوله تعالى: " الله ولي الذين آمنوا " وقوله: " وهو الولي الحميد ". فلم يبق للكاملين إذن اسم يختصون به دون الحق لانقطاع اسمي النبوة والرسالة، بل لم يبق لهم سوى اسم الولي الذي يشاركون فيه سيدهم وهذا عزيز عليهم، لأن مقامهم الحقيقي الجدير بهم هو مقام العبودية الخالصة وما يلزمها من صفات.

(٩) " فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف ".

المراد بالنبي هنا أي نبي كان، وقد سبق أن ذكرنا أن كل رسول وكل نبي هو إلى جانب رسالته أو نبوته ولي. فإذا رأيت نبيا من الأنبياء يتكلم بكلام لا وجود له ولا أصل له في الشرع

الخاص الذي يتبعه، فإنما يأتيه علمه بما يتكلم فيه من جهة ولايته لا من جهة نبوته. وبعبارة أخرى يريد ابن عربي أن يقول إن هذا العلم هو من علم الوراثة، ككلام الصوفية في التخلق بأخلاق الله وكلامهم في قرب النوافل والفرائض وفي مقام التوكل والرضا والتسليم والفناء والتوحيد والجمع والفرق وما شاكل ذلك مما يمكن إدخاله تحت " الرهبانية " التي قال الله فيها إن أتباع عيسى ابن مريم ابتدعوها ولم يكتبها الله عليهم. ولكن الرهبانية ليست قاصرة على المسيحيين، فإن في الإسلام ما يوازيها وهي تعالم الزهاد والصوفية، وكلها مستمد – في نظر الصوفية – من العلم الباطن الذي ورثوه عن صاحب هذا العلم وهو مُحَمَّد عليه السلام: فإن مُحَمَّدا كان له في زعمهم علمان: علم بظاهر الشرع وهذا هو الذي أوحى الله به إليه، وعلم بباطن الشرع ورّثه أولياء المسلمين من بعده.

على هذه النظرية التي شرح فيها ابن عربي ماهية الرسالة والنبوة والولاية بنى دفاعه عن الرهبانية والتصوف، ونظر إلى تعاليم الصوفية على أنها جزء من تعاليم الإسلام بمعنى أعم من المعنى الذي يفهمه الناس عادة – لا الإسلام الذي يحتوي قواعد الشرع المنزل وحده، بل الإسلام الذي يحتوي هذه، كما يحتوي علم باطن الشريعة الذي أشرق في قلب النبي من عالم الغيب بلا وساطة وانكشف له من حيث هو ولي من حيث هو نبي، والذي ما زال ينكشف في قلب كل ولي مسلم من بعده.

ويظهر لي أنه لا تناقض مطلقا بين هذه النظرية وما ذكره القرآن عن الرهبانية التي ابتدعها المسيحيون، بل أرى – على العكس من ذلك – أن نظرية ابن عربي تفسر لنا الآية القرآنية المشكلة التي وردت فيها الإشارة إلى البرهبانية تفسيرا معقولا (راجع القرآن س٥٧ آية ٢٧). فالقرآن يقول إن الرهبانية نظام ابتدع ابتداعا ولم يكتبه الله على أصحابه: ومعنى هذا أنه لم يكن في وقت من الأوقات جزءا من شرع منزل. ألا يمكن أن يكون هذا الابتداع من عمل قلوب الأولياء، وراجعا إلى طبيعة بواطنهم كما يقول ابن عربي ؟ بل إنه ليذهب إلى أبعد من ذلك كما يدل عليه الفص فيما بعد، فيضع العلم الباطن في درجة أعلى من علم الشرع الذي هو علم الظاهر كما فعل أوائل الصوفية، ويعتبر أي رسول من حيث هو ولي أتم وأكمل منه من حيث هو رسول أو نبي: أي أن الولي فوق الرسول والنبي في شخص واحد، لا أن مطلق ولي أفضل من مطلق نبي أو رسول كما فهم بعض الكتاب خطأ.

(١٠) " والولي اسم باق لله تعالى، فهو لعبيده تخلقا وتحققا وتعلقا ".

" الولي " اسم من أسماء الله كما قلنا، ولكنه يطلق على العبد أيضا إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها. وأخص صفات الولاية الإسلامية في نظر ابن عربي هي الفناء في الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق. فإذا وصل الصوفي إذا هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفي كما يرسمه متصوفه وحدة الوجود، وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولي وحده، بل بأي اسم من الأسماء الإلهية. وللفناء عندهم درجات لكل منها اسم خاص: فإذا فني الصوفي عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سموا ذلك تخلقا، وإن فني عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق، سموا ذلك تحققا، وإن بقي بعد الفناء، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل في مقام القرب الدائم منه، سموا ذلك تعلقا.

ولكن ابن عربي قد استعمل هذه الألفاظ الثلاثة استعمالا آخر في رسالة في " شرح أسماء الله الحسنى ". فأضاف هذه الصفات إلى الأسماء ذاتها لا إلى المتصفين بها، أو اعتبرها دلالات مع نسب ثلاث بين الحق والخلق، أو بين الواحد والكثرة. فالتخلق هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق: أي ظهوره وتجليه في الكثرة الوجودية. والتحقق هو دلالته على الحق (الله) من حيث ذاته. أي أن التخلق يشير إلى جهة الكثرة في حين أن التحقق يشير إلى جهة الوحدة. أما التعلق فهو دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق. فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية في جملتها قلنا إن التخلق إشارة إلى ناحية القابلية فيها، والتحقق إلى ناحية الفاعلية، والتعلق إلى النسبة بين الاثنين، فإن التعلق هو الوسيلة التي بها يصير ما بالقوة موجودا بالفعل.

(١١) " إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية ".

لما كان كل نبي وكل رسول وليا، كانت النبوة والرسالة مرتبتين خاصتين تلحقان بالولاية وتزولان عنها بزوال أسبابهما، كما تزول عن المَلِك صفة الملكية فيرجع إلى ما كان عليه. والنبوة والرسالة من شئون هذا العالم لاتصال أصحابهما به. أما الولاية فلا صلة لها بشأن من شئون العالم، ولذلك لم يكن لها زمان دون زمان. وسواء فهمنا خطاب الله لعُزَيْر في قوله: " لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة " بمعنى الوعد أو بمعنى الوعيد، فإن النبوة – وهي إحدى مراتب الولاية – مقضي عليها بالانقطاع لأنها من الصفات التي تزول عمن يتصفون بها. أما الولاية فلا زوال لها. فإذا أخرج هذا الخطاب الإلهي مخرج الوعد، دل على أن الله تعالى أبقى على عزير

مرتبة الولاية التي هي مرتبة جميع الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي لا تشريع فيها.

(١٢) " لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين ".

لما ذكر أن لا شرع ولا تكليف في الدار الآخرة، قيده بأن ذلك لا يكون بعد دخول الخلق الجنة أو النار. أما قبل الدخول في الدارين فسيكون في الآخرة تشريع وتكليف لأصحاب الفترات وصفار الأطفال والمجانين، وتكليف لبعض الخلق بالسجود بين يدي الله كما يدل عليه قوله تعالى: " يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ".

أما الأطفال فسيحشرهم الله في دور الرشد، وأما المجانين فسيرد إليهم صوابهم ثم يجمع الجميع في صعيد واحد ويُرسَل إليهم رسول من أفضلهم يأتي لهم بنار عظيمة ويطلب إلى من آمن به منهم أن يلقي بنفسه فيها، فيطيعه بعضهم ويقتحم هذه النار ويعصاه البعض الآخر. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه في النار وجدها بردا وسلاما كنار إبراهيم واستحق بطاعته الجنة: ومن عصاه استحق العقوبة بنار جهنم.

هذا لسان أهل الظاهر يردد ابن عربي في كتابه من غير أن يحاول وضع تأويل باطني عليه، ولكن لابد لنا من تأويل عباراته وإلا وقع في تناقض صريح لأنه قرر في مواضع أخرى من هذا الكتاب ما يفهمه من معنى الدار الآخرة ومعنى الجنة والنار والثواب والعقاب وما إلى ذلك.

إذا كانت الدار الآخرة في مذهبه ليست إلا الحال التي يكون عليها الموجود بعد اختفاء صورته وظهوره بصورة أخرى، وإذا كانت الجنة والنار ليستا سوى مقامين من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود، فماذا يا ترى بقصد بالأطفال والمجانين ويحشرهم على النحو الذي وصفه، أمام نبي يدعوهم إلى اقتحام نار أعدها لاختبار إيمانهم به أو تكذيبهم له ؟ إنني لا أرى مخرجا من التناقض الذي يوقعه فيه أخذ هذه العبارات على ظاهرها إلا أن نفترض أن الأطفال والمجانين رمز للقاصرين عند تحصيل المعرفة الكاملة بالحق، وأن النبي الذي يرسل لهم يوم القيامة رمز للشخص الذي يرشد هؤلاء الضالين إلى معرفة الطريق المؤدية إلى الله – أو هو رمز للصوفي العارف الذي يرشد مريديه، وأن النار التي يدعوهم إلى اقتحامها رمز للطريق الصوفي الشاق الذي يطالبهم بالدخول فيه، فإذا سلكوه فازوا بالمعرفة التي هي جنتهم، وإذا أبوا الدخول فيه شقوا بالجهل الذي هو نارهم.

الفص الخامس عشر

" الحكمة النبوية في الكلمة العيسوية ".

يظهر أن السبب في نسبة الحكمة النبوية إلى عيسى واختصاصه بالنبوة أكثر من الرسالة، هو ما ورد في القرآن من الآيات التي تنص على نبوته منذ ولادته حتى أنطقه الله بما يثبت ذلك وهو لم يزل بعد في المهد صبيا. قال عيسى يخاطب قومه ويدافع عن أمه التي حام شك الناس حولها: " إني عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا أينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا " (قرآن س١٩ آية ٣٢).

هذا من ناحية: ومن ناحية أخرى يعتقد المسلمون أن عيسى سينزل من السماء آخر الزمان ويحكم في الناس بشريعة مُحَمَّد ﷺ ويعيد الإسلام إلى سيرته الأولى: أي أنه سيكون نبيا تابعا لا نبيا رسولا ولا مشرعا. وهذه هي النبوة العامة أو النبوة المطلقة التي تختلف عن النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع. ولهذا يعتبره ابن عربي خاتم الأنبياء: أي خاتم من تكون لهم هذه النبوة العامة. أما خاتم الأنبياء المشرعين فمحمد عليه السلام.

على أن عيسى – إذا نظر إليه من ناحية حياته في هذه الدنيا – قد كان نبيا رسولا، لأن كل رسول له إلى جانب رسالته صفتا النبوة والولاية كما ذكرنا. وجانب النبوة فيه يختلف عن جانب الرسالة وينحصر في قدرته على الإخبار بما هو في عالم الغيب، تلك القدرة التي تظهر في كل نبي عند سن الأربعين. ولا يتردد ابن عربي في أن يسمى تلك النبوة العامة التي هي قدر مشترك بين الأنبياء والرسل جميعا بالاسم الذي أطلته عليها الغزالي وهو النبوة المكتسبة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن في إمكان الأولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة في معراجهم الزوجي (راجع الفتوحات جـ٢ ص٣، ٤).

(٢) " عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين " الأبيات الثلاثة الأولى.

يفهم البيتان الأولان من هذه الأبيات بمعنى الاستفهام، ولكن الأفضل أن يفهما بمعنى الإخبار وأن تفهم " أو " الواردة في الشطر الأول من البيت الأول بمعنى " و " لأنه يريد أن يقرر أن طبيعة المسيح ركبت على هذا النحو – أي ركبت من مادة محققة هي ماء مريم ومن روح هي

روح جبريل المعبر عنها بالنفخ. ويؤيد هذا التفسير ما يلي من نصوص الكتاب فيما بعد. فابن عربي لا يتساءل عما إذا كانت كلمة الله قد تكوَن منها المسيح في صورة مادية بحتة – هي ماء مريم، أو في صورة روحية بحتة هي النفخ المذكور، وإنما يريد أن يضع أمامنا نظريته الخاصة في طبيعة المسيح، وهي نظرية لا تخلو حقا من طرافة وغرابة معا. وتكوِن المسيح – في رأيه – من عنصرين أحدهما مادي وهو ماء أمه والآخر روحي وهو كلمة (روح) الله التي ألقاها جبريل إلى مريم بواسطة النفخ بعد أن تمثل لها في صورة البشر السوي.

أما كلمة " الذات " الواردة في الشطر الأول من البيت الثاني فيمكن أن تؤخذ على أنها ذات المسيح أي مادة جسمه، أو ذات أمه التي تكوَن فيها. ومعنى تطهيرها من الطبيعة تخليصها من شوائب الطبيعة التي تعرضنها للفساد. فكأنه يريد أن يقول إن جسم المسيح ولو أنه طبيعي، إلا أنه غير عنصري لأن الأجسام الطبيعية نوعان: عنصرية كالأجسام الأرضية، وغير عنصرية كالأجرام السماوية وكجسم عيسى لهذا السبب قد طالت إقامة عيسى في العالم ولم يعتر جسمه الفساد الذي يصيب الأجسام الأرضية الأخرى، وستطول إقامته في السماء حتى ينزل إلى الأرض آخر الزمان ويحكم بشرع مُحَمَّد كما ذكرنا.

وقد وردت كلمة " سجَين " في القرآن (في س٨٣ آية ٧، ٨) بمعنى الكتاب المرقوم الذي أحصى فيه الله أعمال الفجار. ولكنها مشتقة من سجن على رأي أبي عبيدة، واستعملت بمعنى " جهنم " أو واد خاص بالفجار فيها، أو كتاب الفجار الذي سيطلعهم الله عليه في جهنم وغير ذلك. ولكن مما لا شك فيه أن ابن عربي يستعملها بمعنى السجن جريا على عادة الصوفية والفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا بنظرية أفلاطون في طبيعة الجسم والنفس، فنظروا إلى الطبيعة (البدن) على أنه سجن النفس وجحيم المؤمنين في هذه الدنيا.

(٣) " روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشا الطير من طين "

يذهب الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بنظرية أفلوطين في الفيوضات إلى أن أول ما فاض عن " الواحد " هو " العقل الأول " ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في نظام تنازلي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل ما يحتوي عليه فلك ما تحت القمر. فالعقول البشرية في نظرهم ليست سوى تعينات أو صور للعقل الفعال: تهبط على الأجسام وتبقى بها زمنا محدودا، فإذا فارقتها رجعت إلى أصلها واتصلت به. أما فلاسفة الصوفية فلم

يصوروا المسألة هذا التصوير بالرغم من استعمالهم ألفاظ الفيض والصدور وما إليها. فمذهب ابن عربي على الأقل – وهو في مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام – يحمل طابع وحدة الوجود التي لا أرى أنها تتفق تماما مع نظرية الفيوضات الأفلوطينية. نعم يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات، وقد يذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره هذا الفيلسوف، ولكن للفيض عنده معنى يختلف تماما عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فالوجود فائض عن " الواحد " – على مذهبه – بمعنى أن " الواحد " متجل في صور أعيان الممكنات التي لا تتناهى: كان ذلك منذ الأزل وسيبقى كذلك على الدوام. لم يجد ابن عربي وأصحابه إذن حرجا – كما وجد الفلاسفة المشاءون من المسلمين – في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذي ذكرناه: أي أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة في الوجود الخارجي. ولم يأخذ بالقاعدة التي أخذ بها المشاءون وجعلوها أساسا لمذهبهم، وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح المهيمة وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء، بل وروح كل موجود (وليس في الوجود إلا ماله روح). بعبارة أخرى صدر عن الواجد الحق كل شئ، لأنه حقيقة كل شئ والمتجلي في كل شئ.

فالمسيح الذي هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى: أي أن الله قد تجلى في صورته كما تجلى في صور ما لا يحصى من الممكنات الأخرى، وليس كما يقول القيصري إنه صدر عن الله لأنه في الصف الأول من الأرواح التي صدرت مباشرة عن الله، بينما صدر غيره من الأرواح عن الله بواسطة العقل الأول أو العقول الكونية الأخرى. وفي هذا التأويل معنى من الأفلاطونية الحديثة لا تحتمله فلسفة ابن عربي العامة ولا يتفق مع ما سيرد من النصوص في هذا الفص.

ومن كون المسيح روحا من الله، أو من كونه مجلى من المجالي الإلهية التي لا تحصى، كانت له القدرة على الخلق وإحياء الموتى وغير ذلك مما لا ينسب عادة إلا إلى الله. والحقيقة أن في نسبة هذه الأفعال إلى المسيح شيئا من التجوز، لأن الخالق على الإطلاق والمحيي على الإطلاق هو الله، ولم يكن في هذه الحالة سوى الله في الصورة العيسوية الخاصة.

(٤) " جبريل عليه السلام وهو الروح ".

ليس من الغريب أن يكون لجبريل في مذهب ابن عربي شأن آخر غير شأن جبريل الملك

الموكل بالوحي، فقد أشرنا فيما مضى إلى أنه يرى أن الوحي تلقائي ينكشف للموحَى إليه من ذاته، حيث لا يحتاج لوساطة ملك أو غيره (الفص السابع: التعليق العاشر).

جبريل عنده هو مبدأ الحياة في الكون: هو الروح الكلي المنبث في الوجود بأسره على ما في الموجودات من تفاوت في درجات الحياة ومقدرتهم على الظهور بمظاهرها. وليس في الوجود – في مذهبه – إلا ما هو حي وما هو ناطق، وإن كنا قاصرين عن إدراك هاتين الناحيتين في كثير من الموجودات. فيجب إذن ألا نسارع إلى إنكار وجودهما في بعض الكائنات لأننا عجزنا عن إدراكهما فيها عن طريق العقل أو الحس.

فجبريل ليس إلا الحق ذاته متجليا في صورة ذلك الروح الكلي، وما ظهر منه في أي موجود من الموجودات هو " لاهوت " هذا الموجود أو جهة الحق فيه: كما أن الصورة التي يظهر فيها هي ناسوته أو جهة الخلق فيه. وإن شئت فقل إن الروح والمادة هما وجها الحقيقة الوجودية اللذان أطلقنا عليهما اسم الحق والخلق، أو الباطن والظاهر فيما سبق. وهذه نظرة إلى الحق لا من ناحية إطلاقه وتنزهه عن الخلق، بل من ناحية تعينه ووجوده فيه. فهو تلك القوة التي لا تطأ شيئا في الوجود إلا دبت فيه الحياة، وهو الذي قبض السامري قبضة من أثره وصنع منها عجل بني إسرائيل، وهو الذي نفخ في مريم فولدت عيسى عليه السلام.

وليس من الخطأ أن نقول إن هذا الروح المعبر عنه بجبريل يشبه من بعض الوجوه النفس الكلية التي قال بها أفلوطين، ولكن من الخطأ أن نغفل الفرق الذي أشرنا إليه مرارا بين منزلة جبريل في مذهب ابن عربي ومنزلة النفس الكلية في مذهب أفلوطين في الفيوضات.

وبالرغم من تصوير المسألة هذا التصوير الفلسفي يأبى ابن عربي وأتباعه إلا أن يخلعوا على جبريل بعض الصفات غير الفلسفية ويعينوا له مكانا خاصا من الوجود. فهم يقولون إنه هو المدبر للأفلاك السبعة وكل ما يوجد فيها، وإن مقامه سدرة المنتهى (قرآن **٥٣** آية **١٤**) التي هي صورة الفلك السابع. وهذا مخالف لما ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميون من أن لكل فلك نفسا أو عقلا يدبره وأن آخر العقول – وهو العقل الفعال – هو الذي يدبر فلك ما تحت القمر أو فلك الكون والفساد.

(٥) " فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي ".

لما تمثل جبريل لمريم في صورة البشر السوي – ولم يكن في الحقيقة إلا صورة من خلق خيالها

كما يقول ابن عربي – خافت واستعاذت بالله منه وتوجهت بكل ما فيها من جمعية روحية إلى الله، فحصل لها حضور تام معه، فَنِيتْ فيه عن نفسها وكانت على أتم استعداد لقبول الكلمة الإلهية التي هي روح عيسى أو حقيقته. وليس وصف عيسى بالكلمة اختصاصا له، فإن كل موجود كلمة من كلمات الله التي لا تنفد كما قال عز وجل " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ". فعيسى إحدى هذه الكلمات: أما الكلمة بالألف واللام فاسم يقصره ابن عربي على الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي الذي يصفه بجميع الصفات التي يصف بها المسيحيون الكلمة (المسيح) في نظريتهم.

أما إلقاء الكلمة الإلهية إلى مريم فمعناه ظهور الكلمة الإلهية في مظهر خارجي بالصورة العيسوية كما ينقل الرسول كلام الله لأمته بأن يصوغ المعاني العقلية التي لا صورة لها ولا جرس في صورة ألفاظ خارجية تسمع وتقرأ.

(٦) " فَسَرَت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ".

لم يجد ابن عربي صعوبة في تعليل لاهوتية المسيح، ولكن الصعوبة التي واجهته كانت في تعليل ناسوتيته، لأن المسيح في نظره كما هو في نظر المسلمين جميعا إنسان بكل معاني الكلمة: له جسم كسائر الأجسام بالرغم من أنه لم يكن له أب بشري. حاول ابن عربي أن يعلل هذه الظاهرة الغريبة فوضع لها تفسيرا أعتقد أنه لم يسبق إليه وقرّب ما أمكنه التقريب بين ولادة المسيح الشاذة والقانون الطبيعي العام، وبين تكوين جسد المسيح وتكوين غيره من الأجساد.

يقول إن عيسى لم يكن له أب من البشر فلم يتكون جسده من امتزاج ماء ذلك الأب بماء أمه على نحو ما تجرى به العادة، ولكن لما ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية وأخبرها بأنه رسول من عند الله جاء ليهب لها غلاما زكيا، سرت فيها الشهوة لما توهمت أن هذا الشاب الجميل يريد مواقعتها وجى ماؤها. وفي هذه اللحظة نفخ جبريل فيها روح الله فامتزجت رطوبة النفخ التي هي الماء المتوهم بمائها الحقيقي وتكوَن جسد عيسى. ولم يكن ذلك النفخ سوى الروح الإلهي الذي مسَ ماء مريم فسرت فيه الحياة.

ولا يرى القيصري (شرحه على الفصوص ص٢٥٢ – ٣) أن تولد المولود من ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها. وعدم جريان العادة بذلك لا ينهض

دليلا عنده على استحالته.

(٧) " ويحتمل أن يكون العامل فيه " تنفخ " فيكون طائرا من حيث صورته الجسمية الحسية ".

يبحث عن العامل في المجرور " بإذن الله " في قوله تعالى في حق عيسى " وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني ": هل هو " يكون " فيكون المعنى " فيكون بإذن الله طيرا "، أو " تنفخ " فيكون المعنى " فتنفخ فيه بإذن الله فيكون طيرا ؟ " بعبارة أخرى هل كان خلق الطير من الطين من عمل عيسى بواسطة النفخ الذي أذن الله له به، أم كان الخلق بإذن الله ولم يكن لعيسى فيه سوى النفخ ؟ إذا قلنا إن عيسى لم يكن سوى أداة في الخلق من حيث إنه سوَى الطين في صور كهيئة الطير ونفخ فيها، وإن الخالق في الحقيقة هو الله، كان قولنا هذا أشبه بقول الأشاعرة في خلق الأفعال أو أشبه بنظرية ديكارت وملبرانش في تفسير الحركة، وهي النظرية المعروفة بنظرية المصادفة **Occasionalism**: ولكن هذا تفسير لا يتمشى مع الروح العامة لمذهب يقول بوحدة الوجود. وإذا قلنا إن خلق الطير من الطين كان من عمل عيسى نفسه، لزم أن يكون تحقق هذا الفعل راجعا إلى أن الله أمره بالنفخ في الطير المصور في الطين. والتفسير الصحيح المتمشي مع مذهب المؤلف هو أن الخالق للطير من الطين هو الله المتجلي في الصورة العيسوية، والذي صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للعادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيرهما: أي أنه ليس في الأمر ثنوية كما يذهب إليه الأشاعرة وأصحاب مذهب المصادفة: خالق يفعل كل شئ، ومحل يظهر فيه فعل الخلق، أو إنسان يظهر على يديه ذلك الفعل. كما أن الخلق لم يكن لعيسى مستقلا عن الله.

ويذهب القيصري إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المعجزات التي ظهر بها في قومه. وإذا كان كذلك فلا يكفي أن يكون عيسى قد صنع أجسام الطير من الطين، وأنه نفخ فيها، في حين أن الذي خلق الطير الحقيقي منها هو الله، لأن هياكل الطير الطينية ليست طيرا والمنصوص عليه هو أن عيسى خلق طيرا. ولذلك يعيد الضمير في قوله " من حيث صورته الجسمية " إلى عيسى نفسه لا إلى الطير: أي أن الطين صار طيرا بواسطة نفخ عيسى الصادر عن صورته الجسمية المحسوسة – لا أن الطين صار طيرا من حيث صورته الجسمية المحسوسة. ولكني أرى أن القيصري في نسبته الخلق إلى عيسى، مهما كان فيه

من تأييد لمعجزته، قد خرج على روح مذهب ابن عربي في وحدة الوجود.

(٨) " ولو أتى جبريل أيضا بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان - إذ لا يخرج عن طبيعته الخ ":

إن السر في أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين طيرا – بالمعنى المتقدم – وهو في صورة بشرية، يرجع إلى أن جبريل الروح تمثل لأمه مريم في صورة بشرية، ولو أنه أتى إليها في صورة أخرى لما كان عيسى ليستطيع أن يفعل ما فعل إلا إذا ظهر هو الآخر بهذه الصورة لأن جبريل كان له بمثابة الأب والولد سر أبيه.

أما أن جبريل لا يخرج عن طبيعته فمعناه أنه لا يتجاوز في عمله – من حيث هو مبدأ الحياة في عالم الكائنات الحية – الفلك السابع أو سدرة المنتهى التي هي حد الفلك السابع: وهو آخر الأفلاك في العالم الطبيعي.

فجبريل يستطيع الظهور بأية صورة شاء من صور الأفلاك السبعة بما في ذلك فلك الأرض، بل يستطيع أن يظهر في صورته النورية المحضة الخارجة عن العناصر والأركان، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى حدود الطبيعة: إذ ليس وراء الطبيعة إلا الواحد الحق المنزه عن جميع الصفات.

والطبيعة طبيعتان: نورية وعنصرية: أو طبيعة عنصرية وطبيعة غير عنصرية، وهي تفرقة أخذها مفكرو الإسلام عن أرسطو الذي ميز الطبيعة الأثرية التي هي مادة الأفلاك، والطبيعة العنصرية التي هي مادة عالم الكون والفساد. فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة في عالم الطبيعة بناحيتيه، كان معنى هذا أنه مبدأ الحياة الساري في كل صورة من صور هذا العالم.

(٩) " ولذلك نُسِبُوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا اللّه الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى ".

لما أحيا عيسى الموتى وخلق الطير من الطين وأتى بغير ذلك من الأمور الخارقة للعادة، ذهب الناس في أمره مذاهب شتى. فمنهم من قال بحلول الله فيه فنسب كل هذه الخوارق إلى الله " المستور " خلف الصورة العيسوية: وهذا هو الكفر في نظر ابن عربي إذ الكفر معناه " الستر ". والإشارة هنا إلى قوله تعالى " لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ".

ولكن بأي معنى، ومن أي وجه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم، ولكنهم

كفروا بالقولين معا: أي بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره. فكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول: أي سترهم الحق وراء الصور العيسوية وقولهم إنه حالٌ في هذه الصورة دون غيرها: مع أن الحق لم يحل في صورة المسيح ولا في غيرها، وإنما تجلى في كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح. وقد كان السبب في كفرهم جهلهم بطبيعة الوجود وتقييدهم الحق بصورة معينة مع أنه منزه عن التقييد، إذ لا صورة من صور الوجود أحق به من غيرها.

(١٠) " وكان النفخ من الصورة، فقد كانت ولا نفخ، فما هو النفخ من حدَها الذاتي ".

ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية ثم نفخ فيها كلمة الله: أي أنه كان في هذه الصورة ولا نفخ. فالنفخ إذن ليست جزءا من حد البْشَرَ ولو أنه يصدر عنه. أي أن ظهور جبريل في صورة بشرية شئ ونفخه في مريم بهذه الصورة شئ آخر. كذلك الحال في ظهور الحق في صورة عيسى، فإنه لا يلزم منه أن تكون الألوهية التي هي صفة ذاتية للحق صفة لهذه الصورة الخاصة. أي أن تجلى الحق في أية صورة من صور الوجود شئ وكونه عين هذه الصورة شئ آخر: أو أن الألوهية ليست جزءا من حد الصورة التي يتجلى فيها الله، كما أن النفخ ليس جزءا من حد الصورة البشرية التي ظهر فيها جبريل. كان النفخ إذن من جبريل الروح لا من الصورة التي ظهر فيها. ولهذا ينسب النفخ إليه لا إليها، كما أن الألوهية تنسب إلى الله لا إلى الصورة التي تجلى فيها.

(١١) " كما قال تعالى: فإذا سويته. نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى ".

الإشارة هنا إلى قوله عز وجل " وإذ قال ربك للملائكة: إني خالق بشرا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " (قرآن س٣٨ آية ٧٢) فنسب الروح في كون الإنسان وفي عينه إلى نفسه تعالى. أي نسبها إلى نفسه عندما وصف كيفية خلق الإنسان وعندما أشار إلى عينه. أما الأولى فتعبر عنها الآية في قوله " سويته ونفخت فيه " وأما الثانية فتعبر عنها في قوله " من روحي " لأن عين الإنسان الحقيقية هي روحه التي هي روح الله.

أما في حالة عيسى فالأمر بخلاف ذلك، لأن الله تعالى عندما خلق الإنسان سوى صورته أولا ثم نفخ فيه من روحه فظهر في الوجود بهذه الصورة الخاصة. ولكن عيسى جاءت تسوية صورته الجسمية بعد أن تلقت أمه كلمة الله: أي بعد أن نفخ فيها روح الله. وقد اقتضى ذلك أن الروح الإلهي قد سرى في جميع جسد عيسى قبل أن يسوي ذلك الجسد في الصورة الخاصة.

ومعنى هذا أن تسوية جسمه وصورته البشرية قد تما معا بالنفخ الروحي. وفي هذا تعليل لما قلناه من قبل (التعليق الثاني) من أن جسد المسيح ليس جسدا عنصريا يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكنه طبيعي نوري: أو طبيعي غير عنصري.

(١٢) " فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن " كنْ ".

سبق أن أشرنا (التعليق الخامس) إلى أن ابن عربي يعتبر كل شئ في الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهي الذي غالبا ما يسميه بالروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، كما يطلق عليه أحيانا اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق.

وقد سميت الموجودات "كلمات " من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين "كن " هذا كلام أهل الظاهر. أما حقيقة المسألة وباطنها فالكلمة "كن " رمز للعقل الإلهي الذي هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التي هي أعيان العالم. فهو البرزخ الذي تمر به الموجودات من وجود بالقوة – وجود معقول – إلى وجود بالفعل وهذه صفة من الصفات التي يصف بها ابن عربي ما يسميه بالكلمة " **Logos** " وبالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل وغير ذلك من الأسماء. فنحن لا نتردد إذن في القول بأن كلمة التكوين هي الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي – ولكن لا الكلمة القولية "كن " بل الكلمة الوجودية على حَدَ تعبير شراح الفصوص. وعلى هذا تكون الكثرة الوجودية كلمات لله من حيث هي تعينات جزئية أو مظاهر للكلمة بالمعنى المتقدم.

وإذا صح لنا أن نقول إن الكلمات التي يتلفظ بها الإنسان إنما هي صور للنفس الخارج من صدره، أمكننا أن نقول بالقياس إلى ذلك إن الكلمات الوجودية صور خارجية للنفس الرحماني أو للذات الإلهية. ولا يبعد أن يكون مصدر هذه التعبيرات متصلا بالآية القرآنية: " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي " (س١٨ آية ١٠٩). ولكنني أعتقد أن الاصطلاح قد تسرب إلى مفكري الإسلام من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية ومن كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فيها لاسيما فيلون.

يتساءل ابن عربي بعد ذلك فيقول " فهل تنسب الكلمة إليه (إلى الله) بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول "كن " فيكون قول كن حقيقة

لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها " ؟ أما إذا أخذنا كلمة التكوين بهذا المعنى الميتافيزيقي على أن المراد بها العقل الإلهي أو الحقيقة المحمدية التي هي واسطة في الخلق، ونسبناها إلى الواحد الحق، كانت غير معلومة الماهية كما أن الحق نفسه غير معلوم الماهية. وأما إذا فهمناها على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقا لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات. وإذن يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق كما كان الحال في عيسى عليه السلام وأبي يزيد البسطامي الصوفي، فإن الحق قد نزل إلى صورة هذين – كما نزل إلى صور غيرهما من الموجودات التي لا تحصى – وكانت لهما القدرة على الخلق وقالا لمخلوقاتهما كوني فكانت. في هذه الحالة تكون نسبة الكلمة التكوينية إلى الصورة التي نزل إليها الحق نسبة حقيقية.

غير أننا إذا أضفنا الخلق إلى عيسى أو أبي يزيد أو أي كائن آخر يجب ألا ننسى أن الخالق في الحقيقة ليس هو صورة عيسى أو أبي يزيد أو غيرهما، وإنما هو النازل إلى تلك الصور – أي هو الروح الإلهي الساري في هذه الصور. ففي نسبة الخلق إلى المخلوقات ضرب من التجوز، كما أن في نسبة كلمة التكوين – من حيث هي كلمة – إلى الحق ضربا من المجاز، وهي لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق.

(١٣) " وإنا عينه فاعلم   إذا ما قلت إنسانا "

كثرت في هذا البيت وفي البيت الذي يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فانبهم المراد وكثرت في تأويله الآراء. فكلمتا " عين " و " إنسان " إما أن يفهما بمعنى العين الجارحة وإنسان العين أو العين الباطنة وإنسانها الذي هو موضع السر منها، وإما أن يفهما بمعنى الذات الإلهية والعالم: العين = الذات، والإنسان = الإنسان، الكبير = العالم. واللبس واقع حتى في كلمة " إنا " فقد يكون المراد بها الجنس البشري، الإنسان الذي هو أكمل المخلوقات، وقد يكون المراد بها المخلوقات كلها أو ما يطلق عليه سوى الله. ولكل من هذه التفسيرات أساس من كلام ابن عربي نفسه.

فالبيت إذن يحتمل أحد التأويلين الآتيين:

١– إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذي هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لا غيرها، وهو عينها من حيث هو ظاهرها وهي باطنه. أو إن شئت فقل إن العالم عين

الأسماء الإلهية التي هي عين الذات.

إنك إن تكلمت عن الإنسان الذي هو الجنس البشري فاعلم أنه من حيث كمال صورته التي تتجلى فيها جميع كمالات الحق، عين الحق التي يرى بها نفسه في مرآه الوجود. وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته في الفص الأول في قوله: " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها: وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله الخ الخ ". فبالإنسان تحققت الغاية مو الموجود وهي أن يُعْرَف الحق، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذي يعرف الحق في نفسه وفي غيره: فهو عينه لأنه أكمل مجلى من مجاليه، وهو له بمثابة العين الباصرة الذي يدرك بها صاحبها ما حوله من الوجود.

وإلى هذا المعنى أيضا أشار الحسين بن منصور الحلاج في بيتيه المشهورين.

سـبحان مـن أظهـرنا سـوته	سـرَ سـنا لاهوتـه الثاقـب
حـتى بـدا لخلقـه ظـاهرا	في صـورة الآكـل والشـارب

غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي: فالأول حلولي يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته. أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار. ولذلك قال:

فكـن حقـا وكـن خلقـا	تكـن بالله رحمـانا

أي اعتبر نفسك هذا أو ذاك، فأنت حق من وجه وخلق من وجه، وأنت حق وخلق معا. وإذا نظرت إلى نفسك هذه النظرة كنت مظهرا كاملا للإسم " الرحمن " الذي هو جماع الأسماء الإلهية كلها. وقد عرفنا فيما سبق أن المراد بالإسم الرحمن الاسم الذي يعطي الموجودات حظها من الوجود الذي تتطلبه أعيانها. فهو مرادف للوجود المطلق الذي هو الحق. وعلى ذلك فالإنسان هو المظهر الكامل للوجود كما أنه المظهر الكامل للأسماء (قارن الفص الأول: التعلق الخامس).

(١٤) " وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحاناً "

ذكر فيما مضى تشبيه الحق الساري في الخلق بالغذاء الذي يسري في الجسم ويقومه (الفص الخامس: التعليق الأول). والمراد بالبيت: اعتبر الحق غذاء للخلق لأنه هو الذي يمد الخلق بوجودهم وحياتهم كما يمد الغذاء الجسم المتغذي بحياته. وقد عبر عن هذه الحياة بالريحان.

أما الروح بفتح الراء وسكون الواو فهو الراحة، والمراد به التفريج عن الكرب الذي كانت تضطرب به أعيان الموجودات التائقة إلى الوجود كيما تمنَحَ الوجود. والخطاب هنا موجه إلى الإنسان الكامل – الخليفة – الذي هو سر الوجود وعلته. فبوجوده عمت الرحمة جميع الموجودات كما قلنا، وشملتهم الراحة واستنشقوا رائحة الريحان.

على أن " التغذية " ليست من الحق للخلق فحسب، بل هي من الخلق للحق أيضا، فإن الخلق يغذي الحق بإظهار كمالات أسمائه وصفاته التي لم تكن لتوجد لولا وجود الخلق. ولذلك قال.

فأعطينـــــــاه مـــــــا يبـــــــدو بـــــــه فينـــــــا وأعطـــــــانا
أي فأعطينـــــــاه الظهـــــــور وأعطـــــــانا الوجـــــــود
فصـــــار الأمـــــر مقســـــوما بإيـــــــاه . وإيانا

أي فصار أمر الوجود منقسما بين الحق والخلق: إذ هو حق في خلق وخلق في حق، أو فصار المعطي منقسما إلى ما يعطيه الحق للخلق وما يعطيه الخلق للحق.

" فأحياه الذي يدري بقلبي حين أحيانا "

الضمير في أحياه عائد على الحق، والجار والمجرور في " بقلبي " متعلق بأحيا أو بيدري. والمعنى أن الجزء الخاص في القلب الذي له صفة المعرفة قد أحيا الله في القلب كما أحيا الله الناس. ومعنى إحياء الله في القلب إيجاد صورة له فيه من صور المعتقدات. وهذا معنى طرقه ابن عربي مرارا فيما مضى. وفي ذلك قوله:

" لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده " (الفص الخامس)

وقد يكون للبيت معنى آخر وهو الذي ذهب إليه " بالي " في شرحه على الفصوص إذ اعتبر الضمير في أحياه عائدا على القلب المتأخر لفظا المتقدم معنى: فأصبح معنى البيت على حد فهمه: أحيا قلبي بالحياة العلمية الحقُ الذي يدري قلبي ويعلم استعداده الأزلي: فهو يحيينا بالحياة العلمية الروحية كما أحيانا بالحياة الحسية.

فكنـــــــا فيـــــــه أكـــــــوانا وأعيـــــــانا وأزمـــــــانا

" كان " في كنا تفيد الاستمرار لا الزمان الماضي المنقطع كما في قوله تعالى: " كان الله غفورا

رحيما ". والمراد أننا على الدوام في الحق: ففيه كوننا ووجودنا وفيه ذواتنا التي هي أعياننا. وهذا إشارة إلى ما يسميه أصحاب وحدة الوجود بمقام قرب الفرائض، وهو مقام الوحدة الذاتية الحاصلة بالفعل بين الحق والخلق. ولكن هناك مقاما آخر هو مقام قرب النوافل الذي يشير إليه الحديث القدسي " لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الخ " وفي هذا المقام يتحقق العبد من وحدته الذاتية مع الحق فهو مقام اثنينية والأول مقام أحدية. ولا ضرورة إلى ما ذهب إليه " بالي " من إرجاع الضمير في " فيه " إلى عالم الغيب إذ لا ذكر له في الأبيات:

وليس بِدَائِم فينا ... ولكن ذاك أحيانا

الإشارة هنا إلى التجلي الشهودي لا التجلي الوجودي كما يقول " جامي " (شرح الفصوص جـ٢ ص١٧٢). فالحق يتجلى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام، ولكنه لا يتجلى بالتجلي الشهودي – أي لا يدركه الخلق إدراكا ذوقيا شهوديا إلا في بعض الأحيان. وليس إدراك الحق بالشهود رؤية بعين البصر أو البصيرة فهذا أمر برهن ابن عربي على استحالته في مواطن عدة من هذا الكتاب، وإنما المراد إدراك الوحدة الوجودية ذوقا في مقام يسميه مقام الشهود وهو مقام الفناء.

(١٥) " فلذلك قَبِلَ النَفَسُ الإلهي صور العالم ".

يظهر من ناحية الاشتقاق اللغوي أن كلمتي " النَفْس " والنَفَس آتيتان من أصل واحد، ولعل هذا راجع إلى اعتقاد القدماء بأن النفْس – أو الروح – جوهر لطيف شفاف أكثر ما يكون شبها بالهواء الذي منه النَفَس الحيواني. ولهذا كان من السهل تصور انتقال الروح إلى الجسم بواسطة النفخ كما صرح بذلك القرآن في حكاية خلق آدم وعيسى: قال في الأول: " فإذا سويته ونفخت فيه من روحي "، وقال في الثاني: " ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا ". فالنفخ الإلهي كناية عن منح الحياة للجسم المنفوخ فيه، والنَفَس الإلهي كناية عن النَفْس أو الروح الإلهي.

ولكن القرآن لم يتكلم عن نَفَسٍ إلهي يقبل صور الموجودات أو عن نَفْسٍ إلهية تتفتح فيها صور العالم، أي أن القرآن لم يحدثنا عن جوهر روحي عام تتعين فيه صور الموجودات في العالم، وإن ذكر لنا أن الله هو واهب الحياة لكل كائن حي. ولذلك كان من الواجب أن نبحث عن

أصل ما يقوله ابن عربي في هذا الصدد في مصدر آخر غير القرآن، وأغلب الظن عندي أنه استمد فكرة النفس الكلية التي تفتحت فيها صور العالم، من الكتابات الهلينية المتأخرة المتأثرة بالفلسفة الهرميسية. فقد ذكر في المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرميسية إن نَفَس الحياة الساري في العالم على الدوام يمد الأجسام بما يتعاقب عليها من الصفات، ويجعل من العالم كتلة واحدة حية. وفي موضع آخر " إن الحياة والعقل يُنْفَخان نفخا في كل ذي روح من الموجودات، وإن الله قد نفخ الحياة والعقل في العالم منذ أنشأته ".

وليس هذا النَفَس الساري في الوجود الذي نفخ به الله في كل كائن، سوى ما يسميه ابن عربي بالنفس الرحماني على ما بين الفكرتين من اختلاف في التفاصيل. وسواء أقلنا –كما يقول النص – إن النَفَس الإلهي قد قبل صور العالم أو إن صور العالم قد قبلته، فإننا في الحالين يجب ألا نفهم من القبول والإعطاء معناهما الحرفي، فإن اثنينية القابل والفاعل ليست إلا اثنينية اعتبارية كما قررنا فيما سبق.

ولما ذكر النفس الرحماني وقارن بينه وبين النفس الحيواني رأى أن ينسب إلى النفس جميع ما يستلزمه من التنفيس، وقبول صور الحروف والكلمات، ووجود الفاعل (النافخ) والقابل (المنفوخ فيه) وحرارة النفس ثم برودته، ورطوبته، وصعوده وهبوطه وغير ذلك. أما التَنْفيس وقبول صور الكلمات فقد ذكرهما، وأما الفاعل والقابل فهما الطبيعة وهيولي العالم على التوالي. والمراد بالطبيعة القوة الكلية السارية في جميع الموجودات عقولا كانت أو نفوسا، مجردة كانت أو غير مجردة. ولهذا اعتبر العناصر وما فوق العناصر من أرواح علوية وما تولد عنها، وأرواح السموات السبع، من صور الطبيعة. أما الفلاسفة المشاءون من المسلمين فالطبيعة عندهم هي القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. فهي لذلك نوع من الطبيعة الكلية كما يفهمها الصوفية. ونسبة الطبيعة الكلية إلى النفس الرحماني كما يقول القيصري (ص٢٦١) أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم الكلي أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو.

(١٦) " وما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ".

في كلام ابن عربي شئ من التخبط في هذا الموضوع، فقد ذكر فيما مضى ما يُفْهَم منه أن الأجرام السماوية غير عنصرية بالرغم من أنها طبيعية، وهذا هو سر بقائها وعدم خضوعها لقانون

الكون والفساد. ولكنه يقول هنا إن أرواح السموات السبع وأعيانها عنصرية لأنها تكونت من دخان العناصر الذي هو ألطف وأدق صور المادة. وقد وردت كلمة " الدخان " في القرآن بصدد خلق السموات في قوله تعالى " ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين " (س٤١ آية ١٠)، ولكنها وردت أيضا في هذا المعنى في نصوص أقدم من القرآن ذكر فيها الدخان على أنه عنصر خامس وأنه أعلى العناصر وأتقاها وألطفها. (راجع Hermetica P.115, 123)

وعلى ذلك انقسمت الأشياء الطبيعية إلى قسمين: عنصرية وهي ما تألفت من العناصر الأربعة في العالم الطبيعي، وما تألفت من دخان العناصر وهي الأجرام الفلكية والأرواح التي تدبرها، وكذلك كل ما تولد عن هذين. أما الطبيعية غير العنصرية فهي الأرواح التي فوق السموات السبع وهي المجردات من النفوس والعقول، مثل روح العرش وروح الكرسي وغيرهما. وطبيعة هذه نورية لا عنصرية: أي غير مادية كما أسلفنا. فهناك إذن فرق بين طبيعة الملائكة المتولدة في الأفلاك والملائكة التي فوقها، لأن طبيعة الأولى عنصرية كطبيعة أجرام الأفلاك نفسها، في حين أن طبيعته الثانية نورانية.

(١٧) " فلهذا أُخْرِج العالم عن صورة من أوجدهم وليس إلا النَفَس الإلهي ".

ليس المراد بإخراج العالم هنا خلقه من العدم، بل إظهاره بالصورة التي هو عليها. والذي أخرج العالم بالصورة التي هو عليها هو النَفَس الإلهي الذي قبل جميع صور الوجود، أو هو حضرة الأسماء الإلهية كما سبق أن ذكرنا. فالعالم الذي هو " الإنسان الكبير " خلق على صورة الحق – بل هو صورة الحق، كما أن آدم – العالم الأصغر – قد خلق على صورة الحق. والفرق بين الصورتين أن الأولى صورة مفصلة والأخرى مجملة، والأولى مركبة من أكوان وصور مختلفة، والأخرى كون واحد جامع يحتوي ما في العالم كله أعلاه وأسفله.

ولما كان النفس الإلهي قد قبل الأضداد وتفتحت فيه الكثرة الوجودية المتناقضة كل أنواع التناقض، ظهر العالم بصورة من أوجده فانعكس فيه كل ما هو في الأصل الذي يصدر عنه وظهر فيه التقابل والتناقض أيضا. ويستوي عند ابن عربي أن نقول إن الأسماء الإلهية تعددت وتناقضت لظهور أحكام الكثرة الوجودية فيها، أو أن العالم وقع فيه الكثرة والتناقض من أجل ظهور أحكام الأسماء الإلهية فيه.

(١٨) " ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يمينا ".

الشخص الإنساني هو آدم أو الجنس البشري. وقد عجن الله صورته بيديه المتقابلتين أي أظهر فيه كمالات أسمائه وصفاته المتقابلة: وهي أسماء الجمال وأسماء الجلال. على أن الأسماء والصفات الإلهية المتقابلة لم تظهر في الصورة الإنسانية وحدها، بل هي ماثلة في جميع مظاهر الوجود.

أما وصفه يدي الحق بأن كلتيهما يمين فيرجع فيما أرى إلى سببين:

الأول: أن اليد اليمنى أقوى وأشد في عملها من اليد اليسرى. وإذا فهمنا أنه يريد باليدين هنا أسماء الجمال وأسماء الجلال، أدركنا أنه يريد أن يقول إن جميع الأسماء الإلهية متكافئة في قوة فعلها وتأثيرها في الوجود، وإن الصفات الإلهية المتقابلة أيضا متكافئة في قوة ظهوها في الموجودات.

الثاني: أن اليد اليمنى عادة هي اليد التي تعطي فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة في إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص.

فاختلفت اليدان ظاهرا فقط واتحدتا في الحقيقة، وقد اختلفتا لأن الطبيعة التي يؤثران فيها مختلفة متقابلة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها.

(١٩) " ولما أوجده باليدين سماه بَشَرا للمباشرة اللائقة بهذا الجناب ".

عقد صلة لفظية – ولكنها بعيدة – بين كلمتي " بَشَر " و " مباشرة " وقال إن الإنسان سمِيَ بشرا لأن الحق تعالى باشر عجن طينته بيديه بطريقة تليق بالجناب الإلهي. والمباشرة التي تليق بالجناب الإلهي في نظر ابن عربي ليست المباشرة " بلا كيف " كما كان يقول مثبتو الصفات، بل إظهار الكمالات الإلهية المودعة في الأسماء (المعبر عنها باليدين) في الصورة البشرية التي خلقها الله على صورته (قارن الفص الأول). على أن كلمة " الجناب " قد يراد بها جناب الإنسان: أي أن يدي الحق توجهتا إلى خلق الإنسان ومباشرة ذلك الخلق على نحو يليق بالكرامة الإنسانية. ولكن التفسير الأول أولى وأدنى إلى المراد.

ولما كان الإنسان وحده هو الذي توجهت يدا الحق إلى مباشرة خلقه على نحو ما شرحنا،

كان أفضل الأنواع العنصرية إطلاقا. ولكنه لم يفضلها إلا بأن الحق باشر خلقه بيديه جميعا: أي أنه أظهر فيه جميع كمالات أسمائه وصفاته، وغيره من الكائنات العنصرية لا تظهر فيه هذه الكمالات مجتمعة. فالإنسان – من هذا الوجه – أفضل من الملائكة العنصرين: أي ملائكة السموات السبع. أما من فوق هؤلاء من الملائكة فهم أفضل منه. ولهذا قال الله لإبليس لما أبى السجود لآدم " أستكبرت أم كنت من العالين ؟ " أي أستكبرت على من هو عنصري مثلك، أم كنت من العالين عن العناصر ؟

(٢٠) " فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد ".

قد ذكرنا مرارا أن الأسماء الإلهية يقتضي تطبيقها وجود المألوه الذي هو العالَم وأنه – على حد قول المؤلف – لولا التنفيس عن هذه الأسماء بإظهار آثارها في الصور الوجودية التي ظهرت فيها، لأحست بكرب عظيم لما يحتبس فيها حينئذ من قوة خالقة لا تجد ما تخلقه. وفي هذا التصوير المجازي للقوة الخالقة في الوجود معنى فلسفي عميق، إذ يتصور ابن عربي الحقيقة الوجودية على أنها شئ يندفع من ذاته إلى الظهور دائما ويتحول في كل لحظة ما استقر فيه من كوامن القوة إلى صور وجودية فعلية.

وأول أثر ظهر لهذا التَنْفيس الوجودي كان في حق الحق ذاته، لأن أول مرحلة من مراحل ظهور الحق كانت تجليه لنفسه في نفسه في صور أعيان الممكنات، أو في الحضرة الأسمائية وهي الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه (راجع الفص الأول: التعليق الثالث). ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في صورة تنازلية إلى آخر ما وجد من الممكنات، وهذا هو المعبر عنه بالفيض المقدس. وفي كل فيض: أي في كل حال يتجلى فيها الحق في الخلق، " تنفيس " بالمعنى الذي شرحناه.

(٢١) " فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الْغَلَس " الأبيات

النفس بمثابة الجوهر الهيولاني الذي تتفتح فيه صور الموجودات، وإذا أخذناه في إطلاقه وعدم تعينه كان بعيدا عن الإدراك والتصور، وهذا هو السر في تشبيهه بالظلمة الحالكة. أما إذا نظرنا إليه من ناحية ظهور " الكل " فيه أمكننا أن ندرك صور " الكل " في فحمة هذا الظلام، لما سكب الحق على هذه الصور من نور الوجود ولما كان الظلام لا يمكن إدراكه إلا عن طريق ما يتخلله من النور، لم ندرك " النفس الإلهي " إلا عن طريق ما تفتح فيه من صور الوجود.

ولكن كيف ظهر الخلق في الحق ؟ أو كيف تفتحت صور الوجود في النفس الإلهي ؟ كيف ظهر الخلق ؟ هذا سؤال حاول الإجابة عنه أهل النظر بالبرهان، وأجاب عنه الصوفية بالكشف، وطريق أهل النظر عقلي منطقي، وطريق الصوفية ذوقي شهودي. أما الأولون فلما طلبوا حقيقة الأمر وأعياهم مطلبها قعدوا عن طلبها واستكانوا. وأما الآخرون فجدوا في الطلب حتى وصلوا إلى غايتهم وشاهدوا الأمر شهودا عينيا ليس فيه لبْسُ أو تأويل.

أما صاحب النظر فيرى أمر الخلق كما يرى النائم حلما من الأحلام: أي أنه يرى رمز الحقيقة لا الحقيقة نفسها. وإلى أصحاب النظر (الفلاسفة) يشير بقوله:

والعلـــــــــم بالبرهـــــــــان في سـلخ النهـار لمـن نعـس

أي والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل في النفس الإلهي من خواص الناعسين الذين تبدو لهم الحقيقة في ثوب من الخيال، فيطلبون تأويلها كما تبدو للنائم الحقائق في صور الأحلام. وسلخ النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق.

فـــيرى الـــذي قـــد قلتـــه رؤيا تـــدل علـــى الـــنفس

أي فيرى الأمر الذي شرحته كما يرى الحالم رؤياه لا كما يرى العارف رؤيته.

فيريحـــه مـــن كـــل غـــم في تلاوتـــــه "عـــــبس"

أي فتريحه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشهر به من جراء الحيرة العقلية التي يشهر بها إزاء هذه المشكلة. والمراد بعبس هنا القلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة بهذا الاسم (س ٨٠).

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليهم بقوله:

ولقـــد تجلـــى للـــذي قـــد جـــاء في طلـــب القـــبس

أي ولقد تجلى هذا الأمر وظهر على حقيقته لأولئك الذين جدوا في الطلب وسعوا وراء النور (الله). والإشارة هنا إلى موسى الذي قال لأهله " امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. فلما أتاها نودِيَ يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى " (قرآن س ٢٠ آية ١٠ – ١١).

فموسى جاء في طلب القبس فرآه نارا وهو نور. وكذلك كل سالك إلى الله يطلب هذا

النور.

فـــــــرآه نارا وهـــــــو نـــــــو ر في الملـــــــوك وفي العســـــــس

أي أن موسى رأى الحق في صورة النار وهي في الحقيقة النور الذي ظهر في كل شئ في الوجود: أعلاه – وهو المشار إليه بالملوك – وأسفله، وهو المشار إليه بالعسس. واستعمال كلمة العسس للمظاهر الوجودية الدنيا لا يخلو من مغزى، لأن العسس وهم حراس الليل، لا يظهرون في صورة كاملة واضحة لاشتمال الليل عليهم، وكذلك المظاهر الوجودية الدنيا لا يظهر فيها كمالات النور الإلهي واضحة لقصور استعدادها عن قبول ذلك النور. أما الملوك وهم أظهر الناس، فهم رمز للمجالي الإلهية العليا التي قبل استعدادها أكبر قسط من النور الإلهي.

ويمكن أن يكون معنى البيت – كما يفهمه القيصري – أن الحق (النور) ظهر للكاملين من العافين – وهم الملوك – ولأولئك الذين هم أقل حظا في الكمال منهم – وهم العسس –.

بعد ذلك أشار إلى إفلاس طرق الفلاسفة في الوصول إلى الحقيقة وابتئاسهم في قوله:

فـــــــإذا فهمـــــــت مقـــــــالتي تعلـــــــم بأنـــــــك مبتـــــــئس

ثم عرج على قصة موسى ثانية فقال لو أنه طلب الحق في صورة أخرى غير صورة القبس لرآه في الصورة التي طلبه فيها، لأن الحق يظهر في كل صورة من صور الموجودات ولا يخيب أمل عبده فيه. فمن طلب الحق في شئ وجده: وهذا بالضبط الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فمن الجهل إذن في نظر ابن عربي أن تطلب الحق في صورة معينة وتقول هو ذي دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذي وقع فيه المسيحيون. بل اطلبه في أية صورة من الصور ولا تحصره فيها فإن الحقيقة تمنع من الحصر والتقييد. اجعل قلبك هيولي المعتقدات كلها وشاهد الحق في كل شئ. هذا هو الدين العام الذي يدعو إليه ابن عربي وقد سبق شرحه فيما مضى (راجع مثلا الفص ١٢ التعليق ٢).

أما الإشارة إلى طلب موسى ففي قوله:

لـــــو كـــــان يطلـــــب غـــــير ذا لـــــرآه فيـــــه ومـــــا نكـــــس

(٢٢) " مقام حتى نعلم ".

هذا هو مقام الفرق أي مقام التمييز بين الواحد والكثرة. وقد قام الحق بالنسبة لعيسى عليه

السلام في هذا المقام عندما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال مما ورد ذكره في القرآن في سورة المائدة: (آية ١١٦ – ١١٧) وترجع تسمية هذا المقام " بمقام حتى نعلم " إلى قوله تعالى: " ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم (قرآن س٤٧ آية ٣١). فهنا وضع الحق نفسه في مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قديم سابق عليهم. هذا إذا نظرنا إلى اثنينية العالم والمعلوم – الحق والخلق – ولكن الحقيقة تأبى الاثنينية إذ العالم عين المعلوم. وكذلك الحال في عيسى الذي أقامه الحق مقام المسئول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس في ألوهيته. هذا مقام " حتى نعلم " أيضا، وهو مقام اثنينية اعتبارية ووحدة حقيقية.

وغني عن البيان أن ما أورده الحق سبحانه في القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربي: ويستوي عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع، ولكنه يأخذه على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول ووجود الكثرة في عين الوحدة. ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيرا يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود: كقوله مثلا في تفسير: " إن كنت قلته فقد علمته " أي علمته " لأنك أنت القائل، ومن قال أمرا فقد علم ما قال: وأنت اللسان الذي أتكلم به " الخ. وكقوله: " تعلم ما في نفسي ": والمتكلم الحق. ولا أعلم ما فيها (بدلا من قوله تعالى: ولا أعلم ما في نفسك). فنفي العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر ". يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته. وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجليا بهذه الصورة العيسوية الخاصة التي قالت ما قالت، نسبنا إليه العلم. والمراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها. فالعلم المنفي عن عيسى إنما نفي عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته.

(٢٣) " فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ".

أوردت المخطوطات التي رجعت إليها كلمة " تثنية ". ويرفض القيصري هذه القراءة لسببين: الأول: أن الاثنينية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التنبئة بهما. الثاني: أن عنون الفص هو الحكمة النبوية لا الحكمة التنوية. والنبوية والتنبئة مشتقان من أصل واحد. ولرفض القيصري ما يبرره، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربي يفيض – في هذا الجزء من

الفص – في شرح الآيات القرآنية السالف ذكرها على أساس فكرته في وحدة الاثنينية والجمع (راجع شرح القيصري ص٢٦٨).

(٢٤) " إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل ".

شرحنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب معنى الأمر الإلهي وفرقنا بين الأمر التكليفي والأمر التكويني. وكذلك شرحنا الصلة بين الأمر الإلهي والجزاء على طاعة العبد ومعصيته.

كل من يؤمر بأمر إلهي يتصور منه الامتثال لهذا الأمر، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضربا من العبث. ولكن العباد منهم من يمتثل ومنهم من لا يمتثل حسبما قدر في طبيعتهم من الأزل. فإن بعض أعيان الموجودات طبعت أزلا على الطاعة في حين طبع غيرها على المعصية. ولكن هذا لا يمنع – في نظر ابن عربي – من توجيه الأوامر الإلهية إلى الجميع على السواء، لأن الجميع يتصور في حقهم امتثال ما أمروا به

ومهما تكن استجابة العبد لأوامر الله التكليفية، فإنها امتثال تام لأوامره التكوينية: أي أن العبد الذي يعصي الأمر التكليفي إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلهي التكويني. (قارن الفص الثامن التعليق ١، ٢، ٦).

(٢٥) " فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر ".

المراد بالغيب ضمير الغائب " هم " في مثل قوله تعالى: " هم الذين كفروا ". والمشهود الحاضر هو الحق الظاهر المتجلي في صور أعيان الممكنات. هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها " حق ". أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأثبتنا للخلق وجودا، فقد سترنا الحق وراء صورها. وهذا معنى قوله أن الغيب (والمراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم) ستر للمشهود الحاضر. أما أن الحق هو المشهود الحاضر، فذلك لأن أعيان الممكنات في ذاتها عدم محض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة في علم الغيب العلمي: وهذا هو الوجه الذي يرتضيه ابن عربي الذي يُغلب جانب الحق على جانب الخلق دائما في وحدته الوجودية.

وقد اختار قوله تعالى: " هم الذين كفروا " لا ليوضح فكرته بضمير الغائب الوارد فيها فحسب، بل ليفهم كذلك كلمة "كفروا " فهما خاصا يدعم به هذه الفكرة. فكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا، بل بمعنى ستروا أو أخفوا، وهذا هو المعنى الحرفي للكلمة. فهم كفروا أي ستروا

الحق وراء صورهم فأخفوا بذلك حقيقتهم. إن العالم كله حجاب على الحق، فمن أثبت للعالم وجودا فقد وضع أكثف حجاب بينه وبين الحق.

(٢٦) " حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين قصيرته مثلها "

العجين هو الناحية البشرية في الإنسان – الناسوت. والخميرة ما في الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام الفناء في الله، ويتحقق بوحدته الذاتية معه، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنانيته. والحضور هو الوصول إلى هذا المقام. فإذا حصل العبد في مقام الفناء غلبت لاهوتيته ناسوتيته أو انمحت ناسوتيته وتحقق بالوحدة الكاملة.

الفص السادس عشر

(١) يبحث هذا الفص في مسألتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتصل بهما: الأولى الرحمة الإلهية: معناها وأقسامها. وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة في النصوص التي عقلنا عليها. ولكننا هنا بإزاء شرح أوفى لأحد قسمي الرحمة وهو رحمة الوجوب.

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص من سبب ظاهر إلا ما ورد في القرآن في قصته مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله، وفي فاتحة الكتاب قوله: " إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم ". فليس هذا الاقتران إذن إلا أمرا عرضيا صرفا، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان في معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه. ولكن هذا شأن ابن عربي في اختيار معظم عناوين فصوصه.

المسألة الثانية الهامة هي مسألة الملك والخلافة والتصرف، وهذه أيضا متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن في شأنها.

(٢) " فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى، ولم يكن كذلك".

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذَكَر اسمه قبل اسم الله تعالى في كتابه إلى بلقيس عندما قال: " إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم "، ولكن ابن عربي يخطئ هذا الرأي لما يقتضيه من نسبة الجهل وعدم البصر بما يليق نحو الجناب الإلهي إلى رسول كسليمان. وحجته في ذلك أن الجملة الأولى وهي " إنه من سليمان " ليست جزء من كلام سليمان إلى بلقيس، بل هي إخبار منها لقومها بأنها أُلْقِيَ إليها كتاب من سليمان. أما أول الكتاب فهو " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ".

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءا من كتاب سليمان إلى بلقيس ويلتمس لسليمان عذرا في تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلا من الرسول، بل عملا قصد به إلى غاية خاصة، وذلك أن سليمان لما علم انه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسالات الأنبياء ولا تكريم حامليها، بل لقد يدفعهم الشطط في امتهانها وتحقيرها إلى تمزيقها أو إحراقها أو التمثيل بها أي

نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله ﷺ، لما علم سليمان كل ذلك، قدم اسمه على اسم الله لكي يعرض اسم هو أولا لمثل هذه الإهانة إن وقعت. وهذا تعليل في نظر ابن عربي في غاية الضعف، إذ لو كان في نية بلقيس أن تمتهن كتاب سليمان بالإحراق أو التمزيق لأصابت هذه الإهانة كل ما فيه، ولما منعها من فعلها تقديم أحد الاسمين على الآخر.

(٣) " فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم ".

على هذين الاسمين الإلهيين: الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس، والواردان أيضا في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بني ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على " الحق " باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف. فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض. فهي الرحمة التي أشار الله إليها في قوله: " ورحمتي وسعت كل شئ "، وهي مرادفة للوجود أو لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أي صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو، وإن كنا نستطيع أن نقول في ضرب من التجوز إن الحق تجلى في صور الممكنات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطفا منه عليها.

أما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله: " كتب ربكم على نفسه الرحمة "، وفي قوله: " فسأكتبها للذين يتقون الخ ". وقد يراد بها إحدى رحمتين:

الأولى: ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات بحسب ما هي عليه في أعيانها الثابتة، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبلت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص، وليس للحق إلا أن يمنحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك المنح. وليس هذا الوجوب وهذه الضرورة إلا الجبرية التي أشرنا إليها فيما سبق. (راجع الفص الثاني التعليق ٣ والفص الخامس التعليق ٤ و ٦ و ٧ الخ الخ).

الثانية: ما يمنحه الحق من رحمته للعباد بحسب أفعالهم. وهذه أيضا واجبة عليه لأن العدل يقتضيها. وهو مذهب المعتزلة. وإليه أشار بقوله: " فإن كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون

ذلك للعبد – بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد – حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ".

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم، داخلا تحت الفعل الإلهي الأعم وهو منح الله الوجود لجميع الموجودات، لما كان كذلك، دخل الاسم الرحيم في الإسم الرحمن دخول تضمن كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود إطلاقا سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق، أو حقا عليه لهم.

وقد عولجت بعض نواحي هذه المسألة الهامة في شئ من التفصيل فيما مضى. راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها: الفص السابع: التعليق ٤ وصلتها بمسألة العقاب والثواب في نفس الفص: التعليق ١١، ومنزلتها من مذهب المؤلف في الجبر. الفص الخامس: التعليقات ٤، ٦، ٧ والفص الثامن: التعليق ٦. وعن المعنى الميتافيزيقي والمعنى الخلقي للرحمة: الفص العاشر: التعليق ٢ وافتتاح الفص الحادي والعشرين.

(٤) " ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه ".

أي ومن كان من العبيد يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقا لأفعاله فإنه يعلم مَنْ هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ! والفاعل لجميع الأفعال على الحقيقة هو الله. وقد يكون المراد بها أيضا أن العبد الذي يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم ما يَفْعل منه أي يعلم العضو الذي يقوم بالعمل فيستحق الجزاء. ويؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بعد ذلك مباشرة في شرح أعضاء الإنسان المقسَم بينها العمل، ولكنه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمذهبه في وحدة الوجود حيث يقول " وقد أخبر الحق أنه تعالى هوية كل عضو منها. فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد ".

فعلى الوجهين جميعا نراه يقرر أن الأفعال كلها للحق لأنه هوية كل فاعل وهويته سارية – أو على حد قوله – مدرجة في جميع ما يفعل ومن يفعل، لا فرق في ذلك بين عاقل وغير عاقل وبين حي وغير حي. ولكن هويته مدرجة في صور الفاعلين على نحو وجود المعنى الكلي في جزئياته لا على نحو وجود المتمكن في المكان. فنظريته إذن ليست نظرية حلول أو اثنينية، كما أنها لا تشبه نظرية الأشاعرة في خلق الأفعال لأن الله لا يخلق الفعل على يد العبد ويتخذ من

العبد أداة لظهوره كما يقولون، بل يفعل الفعل الصادر عن صورة العبد وهو في الوقت نفسه عين تلك الصورة: وهذا ما لا يمكن للأشاعرة أن يسلموا به.

(٥) " بل هي من المُلْك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة ".

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر، أو اسمه الأول واسمه الآخر، قال إن هذا علم لا يغيب عن سليمان، بل هو جزء من المُلك الذي طلبه سليمان من الله حيث قال " وهب لي مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعدي " ولم يكن ذلك المُلْك شيئا خاصا به دون غيره، بل كان مُلكاً منحه الله أناسا قبل سليمان وبعدها. ولكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به في عالم الشهادة. فقد منح الله سليمان قوة التصرف في الكائنات حيها وميتها، إنسها وجنها وهي قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده. ولكنه وحده كان مأمورا من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهي المُلك: وهذه من مستلزماته.

(٦) " ورحمتي وسعت كل شئ حتى الأسماء الإلهية: أعني حقائق النسب، فامتَن عليها بنا ".

النسب هنا هي النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير – الله والعالم. وليست هذه النسب سوى الأسماء الإلهية – لا مجرد الألفاظ الدالة على هذه الأسماء، بل حقائق الأسماء. ومن رحمة الله الامتنانية التي وسعت كل شئ رحمته بهذه الأسماء بأن حقق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجاليها وهي العالم المرموز إليه " بنا " في قوله " فامتن عليها بنا ". فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التي رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدها، وإيجاد أي شئ هو عين الرحمة به، لا فرق في ذلك بين ما هو خير وما هو شر، وما هو حسن وما هو قبيح، وما هو طاعة وما هو معصية. فإن هذه كلها معان تضاف إلى مقولة الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته. والذي تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية. أما ظهور الأشياء في الوجود على النحو الذي هي عليه فمن رحمة الوجوب لا من رحمة الامتنان، لأن ظهور أي موجود بصفة ما أو على نحو راجع إلى طبيعة الموجود ذاته وما توجبه هذه الطبيعة. ولهذا قال " ثم أوجبها على نفسه "، أي في

قوله " فسأكتبها " بظهورنا لنا: أي بظهور العالم لنا على النحو الذي ظهر فيه.

(٧) " فعلى من امتن وما ثَمَ إلا هو ؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل ".

بعد أن بيَن أن الحق سبحانه قد أفاض برحمة امتنانه الوجود على الخلق بأن ظهر في صوره، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية في الأمر على الإطلاق. فلم يمتن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه: أي لم يظهر هذا الوجود الإضافي إلا في ذاته. ولكن هذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية. وهنالك لغة الكثرة في مقام التفصيل الذي هو مقام الفرق، وهذا المقام له حكمه، وإلا كيف نفسر اختلاف الخلق في الصور وتفاوتهم في درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التي نلمسها في نواحي الوجود ؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تكلمنا بلسان الفرق بين الذات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع اتحاد هذه الصور في العين.

هذا، وقد قرأ بعض الشراح كلمة التفضيل (بالضاد) بدلا من التفصيل (بالصاد) قائلين إن المراد أننا يجب أن نعترف بمبدأ التفضيل بين الصور الوجودية – بالرغم من اتحادها في العين – لكي نفسر اختلاف ما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم وغيرها. ولكن القراءة الأولى أدق في نظري.

وليست المفاضلة – في مقام التفصيل الوجودي – حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها، بل هي حاصلة كذلك بين الصفات الإلهية ذاتها. فالعلم أفضل من الإرادة في تعلق كل منهما بالأمور المعلومة والمرادة، والإرادة أفضل من القدرة في تعلق كل منهما. وكذلك السمع والبصر الإلهي وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض.

أما فضل العلم الإلهي على الإرادة فلعمومه وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمرا وجوديا أم عدميا، موجودا بالقوة أم بالفعل، ممكن الوجود أم مستحيل الوجود. وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة.

(٨) " وهو السميع البصير. فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان ".

السميع والبصير اسمان من أسماء الله. ويمكن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تتفاضل الأسماء الإلهية كما ذكرنا. ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرهما هنا تفسيرا آخر. وهو أن الحق سبحانه عندما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد حمل صفتي السمع والبصر

على نفسه، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ومن يسمع، والذي يبصر في كل ما يبصر ومن يبصر. هذه هي ناحية التشبيه في مذهب ابن عربي الذي أشرنا إليه، وهو تشبيه يكاد يوقعه في التجسيم المحض. ولكنه يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه – في ذاته – عن كل قيد وكل تحديد. فهو ليس هذا السامع أو ذاك، ولا هذا المبصر أو ذاك، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر. وبهذا يصدق على الحق أنه " ليس كمثله شئ " لأنه لا يشبه أي شئ من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها.

وعلى هذا، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية، قلنا إن صفة البصر أكمل وأفضل من صفة السمع. وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذي يسمع في ذات كل سامع، ويبصر في ذات كل مبصر، كان التفاضل حاصلا بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية. قارن في مسألة التنزيه والتشبيه الفص الثالث: تعليق ١، ٢ الخ.

(٩) " وما ثَمَّ إلا حيوان... إلى قوله فإنها الدار الحيوان ".

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المحجوبون بل هي مبدأ عام سار في الوجود بأسره. وهذا معنى قوله " فما ثَمَّ إلا حيوان ": أي فما في الوجود إلا ذو حياة، وإن كانت هذه حقيقة تخفى عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الكشف والذوق. أما سريان الحياة في الوجود كله فلأنها صفة من صفات الحق تتجلى في كل موجود بحسب استعداده وأهليته، ولذا بدت واضحة جلية في بعض الكائنات فوصف بأنه حي، وبدت في غيرها أقل وضوحا وجلاء فلم يوصف بالحياة. ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها في الموجودات لما قالوا بغير ما قال الشيخ: ولكنهم في هذه الدنيا محجوبون عن مثل هذه الحقائق التي لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون.

ولكن ثمة مقاما ينكشف لكل إنسان فيه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب – ولعله يريد بهذا المقام " الموت " الذي تحرر فيه الروح من قيود البدن – أو " الفناء الصوفي " الذي يتحقق فيه هذا التحرر أيضا، فيدرك الإنسان الحياة في كل شئ ويشهدها في كل موجود. وهذا المقام هو الذي سماه بالدار الآخرة وقال إنها المعنية بقوله تعالى " وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون " (س العنكبوت آية ٦٤)

(١٠) " فمن عمَ إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له هذا العموم "

تحتمل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ما نفهمه من كلمتي " الحق " و " الحكم ". فيصح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق في كل شئ وحياته في كل شئ، كان الحق (أي الصواب) أظهر في حكمه ممن قصرت أفهامهم عن إدراك هذه المعاني. ويصح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بالمعنى المتقدم)، كان الحق (أي الله) فيه أظهر منه في غيره في الناحية التي يحكم بها عليه. فإن حُكِمَ على الحق بأنه حي مثلا كان " الحق الحي " أظهر فيه منه في غيره من المخلوقات، وإن حكم عليه بأنه سميع أو بصير كان " الحق السميع " أو " الحق البصير " في ذلك الحاكم أظهر منه في غيره وهكذا. وكلا التأويلين يحتمله مذهب المؤلف في وحدة الوجود، وإن كان التأويل الأول أظهر.

(١١) " وأما فضل العالِم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني ".

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان وما قاله كل من العفريت والرجل الذي عنده علم الكتاب في ذلك. قال الأول: " أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك "، وقال الآخر: " أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك ". ويظهر فضل الثاني على الأول –كما يقول – في القدر الزماني الذي حدده لنقل العرش. فإن زمن القيام من المكان مدة يمكن قياسها، وهي أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شئ مرئي إلى الشخص الرائي. بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها، لأن الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئا من الأشياء هو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائي والمرئي. لهذا كان آصف بن برخيا، وهو الرجل الذي عنده علم من الكتاب، أتم في علمه وفي عمله من العفريت.

لكن ماذا حدث لعرش بلقيس ؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان في اللحظة التي ذكرها آصف ؟ يقول ابن عربي إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان، كما أن سليمان ومن كان في حضرته لم يتخيلوا أنهم رأوا العرش في حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى " فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي ". لم يحدث هذا ولا ذاك وإنما الذي حدث هو خلق جديد للعرش: أي إعدام له في مكانه الأصلي وإيجاد له في مجلس سليمان: كل ذلك في لحظة واحدة.

وأن الذي قام بذلك هو آصف بن برخيا الذي كانت له قوة على التصرف في الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها.

(١٢) " الخلق الجديد ".

بينا في التعليق السابق كيف فسر ابن عربي مسألة عرش بلقيس على أساس فكرته في الخلق الجديد، ولكن أمر الخلق الجديد قليس قاصرا على هذه المسألة، بل هو فكرة من أخصب أفكاره يفسر بها كثيرا من المشكلات العويصة الأخرى سواء ما اتصل من ذلك بمسائل ما بعد الطبيعة وما اتصل منها بالتصوف. فالعلية والتعدد والتغير وما إلى ذلك من صفات العالم الخارجي متصلة اتصالا وثيقا بفكرته في الخلق الجديد، وكذلك مسألة خلق الأفعال على أيدي العباد وبأي معنى يعتبرهم فاعلين لها وبأي معنى يعتبرهم غير فاعلين وهكذا. بل إن مسألة الخلق الجديد عنده هي مسألة الخلق إطلاقا: يفسر بها بأي معنى يصح لنا أن نتحدث عن خلق العالم.

ليس الخلق في نظر ابن عربي إيجادا لشئ لا وجود له، فهذا مستحيل عقلا وعملا، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه، بل هو حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التي لا تتناهى عدًا من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيئا في جوهره وذاته. فالخلق بمعنى الإيجاد من العدم أو الابتداع على غير مثال سابق، والخالق بمعنى الموجد من العدم أو المبدع على غير مثال سابق، لا محل لهما في مذهبه: وإنما الخالق عنده هو جوهر أزلي أبدي يظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات، فإذا ما اختفت فيه تلك، تجلَى في غيرها في اللحظة التي تليها. والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها: أو هي الأعراض التي تتعاقب على هذا الجوهر الثابت الدائم. وفي هذا تكرار لنظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض على نحو ما أشرنا إليه في الفص الثاني عشر (التعليق ١٣) فما يسميه ابن عربي الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعينه ما يسميه الأشاعرة تجديد الأعراض وإن اختلفت الفكرة الأساسية في المذهبين.

ففي هذا البحر اللانهائي من الوجود تتقلَب الموجودات في كل آن في صور جديدة أو تخلق خلقا جديدا على حد قول ابن عربي، وإن كان هذا التغير، أو هذا الخلق، غير مدرك بالحس. وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس في شأنه. قال تعالى " بل هم في لبس من خلق

جديد " (سورة ق آية ١٥) وغني عن البيان أن الآية لا صلة لها بشئ مما يقوله.

وعندما يتحدث عن الفناء الصوفي يضيف إلى معناه العادي معنى فلسفيا متصلا شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد. فالفناء ليس معناه محو صفات الصوفي أو ذاته، أو تحققه في مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب، بل هو رمز على محو صور المحدثات محوا مستمرا في كل آن من الآنات، وبقائها في الجوهر الواحد المطلق – الحق. فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الحق، بل هو أحد وجهي هذا الفعل، والوجه الآخر هو البقاء. والخلق سلسلة من التجليات الإلهية: كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى. أي أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق – وهو فناؤها – هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى – وهو البقاء. وهذا معنى قوله في الفص الثاني عشر " ويرون أيضا شهودا أن كل تجل يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق: فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر ".

ليس بغريب إذن ألا يكون للدار الآخرة بمعناها الديني موضع من فلسفة ابن عربي. فإن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدي. يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة في فتوحاته حيث يقول " النهاية في العالم غير حاصلة، والغاية من العالم غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم " وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عندما تفنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عندما تبقى: أي أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين للوجهين اللذين ينطوي عليهما الخلق الجديد.

(١٣) " ولا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون ".

أي أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجاري في الكون بأسره، ولا يحس من نفسه أنه في كل نَفَس وفي كل آن ينعدم ثم يخلق من جديد. ولكن انعدام أي شئ، ثم وجوده يقعان في آن واحد من غير أن تنقضي بينهما فترة من الزمان. ولا يقال إن " ثم " تقتضي التراخي أو المهلة فإنها ليست كذلك دائما، فقد تشير إلى ترتب عِلَي بين علة ومعلول يتلاقيان في الزمان الواحد، مثل هز الرديني واضطرابه في قول أبي داود جارية (أو جويرة) بن الحجاج.

كهز الرديني تحت العجاج　　　جرى في الأنابيب ثم اضطراب

فإن هز الرديني على في حدوث الاضطراب به وهما حاصلان في الرمح في آن واحد. وكذلك الحال في " ثُمَّ " إذا استعملت في تفسير معنى الخلق الجديد.

(١٤) " وأما علمه فقوله تعالى " فَفَهمناها سليمان " - مع نقيض الحكم ".

اختص الله سليمان في جملة ما اختصه به من النعم بالعلم والحكم، ولكنه علم من نوع خاص يختلف عن علم أبيه داود الذي ذكره الله أيضا على سبيل المنة في قوله " وكلا آتينا حكما وعلما ". والعبارة تشير هنا إلى نوعي العلم اللذين وهبهما الله داود وسليمان، ونوعي الحكم اللذين صدرا عنهما في قصة الحرث والغنم المشهورة. فإنه لما نفشت غنم بعض القوم في حرث بعضهم شكا إلى داود وكان بمحضره ابنه سليمان. فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ الغنم عوضا عن التلف الذي أحدثته بحرثه. ولكن ابنه سليمان الذي لم تتجاوز سنه الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب الحرث بأن ينتفع بالغنم: لبنها وصوفها ونتاجها: إلى أن يصلح حرثه: فوافق داود على حكم ابنه سليمان.

هذه هي القصة كما يرويها المفسرون، ولكن ابن عربي يعتبر حكمي داود وسليمان فيها مثالين لوعين مختلفين من المعرفة يسمى الأول علما والثاني فهما – مستندا إلى الآية: " ففهمناها سليمان ".

فحكم داود كان نوعا من العلم وهبه الله إياه كما وهبه لغيره من بني الإنسان: أو هو العلم الإنساني العادي المبني على الروية والتفكير. أما علم سليمان – الفهم – فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى في صورهم، وذلك عند فنائهم فيه وتحققهم بوحدتهم الذاتية معه. فلم يكن سليمان هو الذي أصدر الحكم بل الحق هو الذي تكلم بلسان الصورة السليمانية الخاصة. ولذلك يسميه ابن عربي " ترجمان حق في مقعد صدق ".

ومهما يكن من أمر القصة نفسها، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم، فإن التفرقة التي وضعها ابن عربي بين العلم والفهم: أو بين العقل والذوق، تفرقة لها قيمتها في فهم نظريته الإبستمولوجية (الخاصة بطبيعة المعرفة). ومن سوء الحظ أنه ساق هذه القصة مثلا يوضح به ما يريد، لأنني لا أرى أن حكم سليمان فيها يمت إلى العلم الذوقي في كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكما أدق وأكثر توفيقا من حكم أبيه.

وأفضل من هذا بكثير المثال الثاني الذي ساقه ليوضح به الفرق بين نوعي المعرفة الآنفي

الذكر، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهاد. فإن الاجتهاد نوعان: مصيب وهو ما يأتي موافقا لحكم الله في مسألة من مسائل الدين بحيث لو تولاها الله بنفسه أو أوحى في شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بغير ما حكم صاحب هذا الاجتهاد المصبب. وهذا النوع من الاجتهاد وقف على الكاملين من أولياء الله الذين يستمدون علمهم بالشرع من نفس المعدن الذي يستمد منه الرسول. فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة، وبألسنتهم ينطق الله. يقول ابن عربي في وصف نوع من أنواع الفتح على الولي " ويكون التنزل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصة.. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة، فينظر الولي ما تُلِيَ عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر " وهذا هو المعنى الذي أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة – لا نبوة التشريع – وقال إنها لم تنقض بموت النبي. وغني عن البيان أن هذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم " علم الاجتهاد " بأي معنى من معانيه، لأنه لا معنى لاجتهاد الحكم فيه نتيجة للوحي ولا يكون لصاحبه من الأثر فيه إلا تلقي ما يوحى به إليه.

هذا النوع من العلم الاجتهادي هو الذي يذكره ابن عربي في محاذاة علم سليمان. وأما النوع الثاني فهو الاجتهاد المخطئ الذي لا يأتي موافقا لحكم الله في مسألة من مسائل الدين. وهو وليد التفكير والاستدلال لا الوحي أو الإلهام، وقد ذكره في محاذاة علم داود.

ولصاحب النوع الأول عنده أجران: أجر لاجتهاده، وأجر لأنه أصاب في اجتهاده. أما صاحب النوع الثاني فليس له إلا أجر واحد لاجتهاده فقط.

(١٥) " فنحن معه بالتضمين، وهو معنا بالتصريح ".

لما كان كل ما هو موجود مظهرا ومجلى للوجود الحق، وأعيان الممكنات باقية على حالة عدمها أو موجودة بالوجود الحق، كان الحق مَعَنَا (أي الموجودات) ظاهرا صريحا كما قال: " وهو معكم أينما كنتم " وكانت أعياننا معه باطنا وضمنا. هذا إذا فهمنا التصريح والتضمين بمعنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذين هما وجها الحقيقة الوجودية. أما إذا فهمناهما بمعناهما المنطقي على أنهما من أوصاف القضايا، أمكننا أن نقول – اعتمادا على ما ذكرناه آنفا من أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق – إن القول الصريح هو " أن الحق هو الموجود "، فإذا أضفنا لأنفسنا وجودا – كما نضيف للظلال وجودا في حين أنها لا وجود لها في ذاتها – كان قولنا "

نحن موجودون " متضمنا في قولنا " إن الحق موجود ". وكذلك الحال في المشي على الصراط المستقيم الذي هو صراط الوجود، فإن الحق على هذا الصراط صريحا، ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس في الوجود إلا الحق، وأعياننا العدمية على الصراط المستقيم بتبعيته. وهذا معنى كونه آخذا بنواصينا في قوله تعالى: " ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم ".

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث أنها " الحق " كان الوجود الظاهر (العالم) شيئا موجودا فيه بالقوة أو متضمنا كما يقول، وإذا نظرت إليها من حيث إنها الخلق الظاهر، قلت إن ذلك الظاهر مجلى للحق ومظهر وإن الحق متضمن فيه.

(١٦) " وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضَل به غيره الخ ".

قد شرحنا بعض نواحي التسخير والتصرف في مواضع سابقة من هذا الكتاب (راجع الفص السادس: التعليق ٩، والفص الثالث عشر كله) وليس بين معنيهما كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشئ لقوة خارجة عنه تعمل فيه، والتصرف هو استخدام تلك القوة لإحداث أي تغير في الشئ المسخر. ويظهر أن ابن عربي يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير: الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خاصة يطلق عليها الصوفية اسم " الهمة "، والثاني تسخير الأشياء بمجرد الأمر من غير استعانة بتلك القوة. ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة الهمة لابد أن يكون قد وصل إلى درجة روحية خاصة هي درجة الجمعية التي يوجه بها همته نحو الشئ المراد فيحصل عليه: سواء أكان ذلك من الأمور المتصلة بعالمنا الأرضي أم بالعوالم السماوية الأخرى. وفي هذا يقول: " وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لِهِمَم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق ". وهذا صريح في أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه، إلا أن بعض السالكين يستخدمها، والبعض الآخر يمتنع من استعمالها (قارن الفص السادس).

أما النوع الثاني من التسخير فهو قوة يهبها الله لمن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجيه لهمة أو نحوها. وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة فجرت له الريح رخاء حيث أصاب، وخضعت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة، ولم يكن عليه سوى أن يأمرها فتأتمر ويطلب منها الفعل فتفعل. وهذا النوع من التسخير في نظر المؤلف أفضل من الأول وأرقى، لأنه تأثير مباشر في الأشياء غير مفتقر إلى فعل الإرادة وجمعيتها. ومعنى هذا أن سليمان – ومن أُعْطُوا

موهبته في التسخير قد تحققت فيهم الناحية اللاهوتية إلى أقصى حد فغلبت على ناسوتيتهم، في حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا – يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها " مقام الجمع أو الجمعية " لكي يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها.

(١٧) " ولما قال عليه السلام: " الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا " نبه على أنه كل ما يراه الإنسان... خيال ".

يشير الحديث إلى غفلة الناس في هذه الحياة الدنيا وجهلهم بكثير من الحقائق، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم وانتبهوا من نومهم، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا. وهذا مصداق قول الله عز وجل: " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ". ولكن ابن عربي يؤول الحديث تأويلا آخر صوفيا وفلسفيا يبعده كثيرا عن المعنى المتقدم. الناس نيام في نظره: إما بمعنى أنهم في حياتهم هذه كالحالين لا يرون من حقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء، وإما بمعنى أنهم كالنائمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم. فإذا ماتوا: أي فإذا ماتو عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية في حالهم الخاصة المعروفة بالفناء، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هي عليه. كل ما في الوجود أحلام وظلال إذا نظر إليه خلال الحواس والعقول: ولكنه أحلام يجب ردها إلى حقائقها، وظلال يجب ردها إلى أصولها. إن الذي يدركه الحس إنما هو من نسج الخيال، وكل ما هو من نسج الخيال رمز يجب تأويله. فعالم الظاهر إذن خيال كل بهذا المعنى، يجب تأويله كما تؤول أحلام النائمين. أما عالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس في متناول الحس إدراكه ولا للخيال سبيل إلى العبث به، وإنما السبيل إلى إدراكه الذوق أو الكشف الصوفي في حالة الفناء الخاصة التي يشير إليها الحديث باسم " الموت " وهو موت الحواس وحياة الروح، وموت الجهل وحياة المعرفة اليقينية الحقة، وموت الوجود الظاهري الكاذب، وحياة الوجود الباطني الحق.

الفص السابع عشر

(١) داود وسليمان.

تعتبر حكمة هذا الفص تتمة لحكمة الفص السابق في كثير من الوجوه. فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعي العلم الوهبي والكسبي اللذين ذكرهما هنالك وخصائص كل نوع منهما، وبأي النوعين اختص كل من داود وسليمان، بل بأيهما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم: ومن أي النوعين علم الأولياء وعلم المجتهدين في الشرع وما إلى ذلك من المسائل التي مسها مسا خفيفا فيما سبق وشرحها شرحا وافيا مفصلا هنا.

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة " الإنسان الكامل " ظهر كل منهما بمظهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكمل، شأنهما في ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربي تحت اسم " الكلامات الإلهية " أو الكاملين من أفراد بني الإنسان. وقد ظهر أن أخص الصفات التي ظهر بها سليمان وتجلت فيه على الوجه الأكمل صفتان: القدرة على التسخير والعلم بحقائق الأشياء. أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص.

وقد أشرنا فيما مضى في مواضع كثيرة – وسنشير في هذا الفص فيما يلي – إلى أن الخلافة عن الله ليست قصرا على داود عليه السلام، فإن كل نبي، بل كل إنسان خليفة لله في أرضه، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته، وجعله ممثلا له في إظهار جميع كمالاته الوجودية: وهي صفة لا توجد لغير الإنسان من المخلوقات. وقد كان هذا موضوع بحث الفص الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بآدم الجنس البشري بأسره. أما الفرق الحقيقي بين داود وغيره من " الخلفاء " فهو النص الصريح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص في خلافة الآخرين. قال تعالى: " يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق... الخ، وقال في حق آدم: " وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة " ولم ينص على أنه آدم.

ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذي يقصده ابن عربي بالخلافة هنا، ولهذا يحصر كلامه في دائرة الأنبياء والرسل فيما يتعلق بعلهم بالشرائع وخلافتهم عن الله في ذلك، أو خلافة

بعضهم عن بعض. ولذلك يفرق تفرقة هامة بين من يسميهم الخلفاء عن الله ومن يسميهم الخلفاء عن الرسل، ويقصر الوصف الأول على كل نبي لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة، كما يصف بالوصف الثاني كل نبي أو ولي يأخذ علمه بالشرع عن رسول صاحب شريعة. ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثاني الخلافة العامة.

فالنبي مُحَمَّد ﷺ خليفة عن الله من حيث أخذه شريعته من الله، ولكنه في الوقت نفسه خليفة عن الرسل الذين سبقوه من حيث أخذه عنهم بعض قوانين شرائعهم.

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة مُحَمَّد عندما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام. وكذلك الحال في كل من أتى بعد مُحَمَّد وحكم بشرعه.

ولكل من الخلافتين نهاية تنتهي عندها. فخلافة التشريع قد انتهت بخاتم الرسل مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم. أما الخلافة العامة – التي يسميها ابن عربي أحيانا بالنبوة العامة، فتنتهي بخاتم الأولياء. وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت مُحَمَّد عليه السلام تراثا خاصا يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذي يتبعونه فيما وضع لهم من قوانين شرعه، والذين " يجتهدون " في مسائل الشرع الأخرى التي لم يأت فيها النبي بتشريع صريح. هؤلاء هم الورثة الروحيون للنبي، ولهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة. هذا هو السر في أن المؤلف يتعرض في هذا الفص لمسألة " الاجتهاد " ويعتبرها مظهرا خارجيا من مظاهر الخلافة الإسلامية.

(٢) " اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا... ليست جزاء ".

المراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التي تصحب صفة الولاية عادة. وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة اختصاصان إلهيان ليس فيهما شئ من الاكتساب، ولكن نظريته العنيفة في الجبر لا تدع مجالا للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الاختصاص.

وقد صرح بجبريته هذه في مواطن كثيرة من هذا الكتاب لاسيما في الفص الشيئي حيث بيَن أن أعيان الموجودات لا تعدو في ظهورها ما كانت عليه في حال ثبوتها، وأن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق التي لا تحصى يتجلى فيه الحق بحسب استعداد عين الموجود نفسه. وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على

سبيل المنة، وأن يقال إن عين ذلك الشئ قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة أي أنها كانت من كسبه هو.

ويزداد الأمر وضوحا عندما نحلل تحليلا دقيقا ما أورده ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية (جـ١ ص٥١) من تعريف للكسب حيث قال "الكسب تعلق إرادة الممكن بفعلٍ ما دون غيره، فيوجده الإقتدار الإلهي عند هذا التعلق: فسمي ذلك كسبا للممكن ". ولكن أليس هذا كسبا صوريا محضا لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره – اختياره هذا الشئ دون ذلك – راجع إلى ما تعين أزلا في طبيعة ذلك الممكن. وفي الحق يجب أن نقول إن كل نبي وكل رسول أو ولي إنما كان كذلك من الأزل لأن طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كل منهم على ما هو عليه.

ولكن ابن عربي، حرصا على المحافظة على كرامة الرسل، وإبقاء على مركزهم الديني الخطير ومركز الرسالات التي بعثوا بها إلى الناس، قد وضع حدا فاصلا بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو ما يسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكورا، كما أنه لا يمنحه لمن أراد في مقابلة عوض. أما النوع الثاني وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجد أو الفناء.

(٣) الاجتهاد.

تستعمل كلمة الاجتهاد في الفقه الإسلامي للدلالة على المنهج الخاص الذي يتبع في الوصول إلى قانون من قوانين الشرع لم يرد فيه نص صريح في الكتاب أو السنة، وإن كان يجب أن يستند إلى أصل ما من الأصول الواردة في القرآن أو الحديث الصحيح. وعلى هذا فالاجتهاد نوع واحد لا أنواع كثيرة، وهو حق لكل مسلم يأنس من نفسه القدرة على القيام به وتكون فيه الأهلية لذلك، وإن كان العرف الإسلامي قد جرى باعتبار الأئمة الأربعة هم المجتهدين دون غيرهم. والحق أنه لا معنى لهذا الحصر ولا لإقفال باب الاجتهاد في وجه أي مسلم بعد الأئمة الأربعة ما دمنا نفهم الاجتهاد على أنه نوع من التفقه في الدين والبحث في أحكام الشرع بحثا يعتمد على طريقة القياس وطرق الاستدلال الفقهية الأخرى، وما دامت الشروط اللازمة له متوافرة في الشخص الذي يقوم به. ولكن ابن عربي يعطينا في هذا الفص وفي الفص الذي سبقه

صورة جديدة عن الاجتهاد مختلفة تماما عما يفهمه فقهاء المسلمين منه. فالمجتهد في نظره ليس المسلم الذي تفقه في الدين وأعمل عقله في استنباط الأحكام غير المنصوص عليها، بل هو خليفة الرسول، أو هو " الأمام الذي أخذ علمه بالشرع من نفس المنبع الروحي الذي أخذ منه الرسول علمه: وهو بهذا المعنى وارث الرسول بل مشارك له في رسالته، وله القدرة على أن يغير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين كما سيحدث عندما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبي مُحَمَّد ﷺ، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجتهدين من المسلمين لاسيما ما حدث فيها خلاف حول نص خاص من نصوص الدين. بل إن لهذا الخليفة الإمام الحق في أن يرفض التسليم بصحة أي حديث نبوي اتخذه غيره أساسا لاجتهاده في مسألة من المسائل ثم كُشِفَ لهذا الإمام عن خطأ هذا الاجتهاد.

وعلى هذا فللإجتهاد نوعان عند ابن عربي: الأول اجتهاد الأولياء (وهم الأئمة الخلفاء الذين أشرنا إليهم) وهو حكمهم في مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ما ورد في شريعة الرسول – أو يطابق حكم الله في هذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاها بنفسه. ولهؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التي للرسل، وعلمهم بالشرع المحمدي مستمد من نفس المصدر الذي استمد منه مُحَمَّد عليه السلام علمه بشرعه، لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجمون هذا العلم إلى الناس. فهم ألسنة الحق بين الخلق، وهم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقي كلامه إلى قلوبهم: " فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر ".

وهذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبي مُحَمَّد عليه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت.

والنوع الثاني من الاجتهاد هو اجتهاد أرباب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون الذوق والكشف: إن صح – أي إن طابق ما ورد في الشرع – فيمحض المصادفة، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره ممن يتخذون العقل عمادا لهم في اجتهادهم بمثل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولي الذي تنكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والذوق.

(٤) " وأما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما... "

اختلف الشراح في تفسير هذه الفقرة لصعوبتها ورداءة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتي: للخلافة نوعان، خلافة روحية أو باطنة، وخلافة حكم أو ظاهرة، وكلا الخلافتين فيه تمثيل لله ونيابة عنه في الأرض، ولا يختلفان إلا في أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة، في حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعا للرسول يستمد علمه منه. والأول هو خليفة الله على الحقيقة. أما الثاني فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله. ولا يستحق اسم الخلافة إلا إذا عَدَل في خلافته. لم يذكر النبي في الحديث المذكور شيئا عن عدد الخلفاء الباطنيين، فقد يوجد منهم في الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد، ولو أن بعض الشراح مثل القاشاني والقيصري قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطني واحد في أي زمان، وذلك الخيفة هو الذي يسمونه بالقطب. غير أن الحديث صريح في أنه إذا بويع خليفتان في زمان واحد وجب قتل الآخر منهما فلابد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين. وحكمة القتل في نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما ممثل لله في الأرض توهم بوجود إلهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلهين، وهذا مخالف لعقيدة التوحيد الإسلامية. أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهرون بين الناس بخلافتهم ولا يُعرفون بها ولا بيعة لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس.

هذا هو السر – في نظر ابن العربي – في أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف في الرأي في مسائل الفقه – ما دامت مستندة إلى اجتهاد صحيح – في حين أنه يحارب ما استطاع الخلاف في الرأي فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة.

(٥) " ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات.... "

الإشارة هنا إلى المشيئة الإلهية التي بمقتضاها يقع كل ما يقع في الكون من أحداث. أما أبو طالب فهو مُحَمَّد بن علي المكي مؤلف قوت القلوب المعروف. توفي سنة ٣٨٦هـ. يشير ابن عربي إلى أبي طالب وقولته هذه في غير الفصوص من كتبه: راجع الفتوحات جـ٢ ص٥١، جـ٣ ص٦٢، جـ٤ ص٥٥.

يسمى أبو طالب المكي المشيئة عرش الذات، ويسميها ابن عربي أحيانا بالوجود (فتوحات جـ٤ ص٥٥ س٦ من أسفل) وبالحق (الله) ويميزها عن الإرادة الإلهية التي تخرج إلى الوجود

بالفعل كل ما هو موجود بالقوة، أما المشيئة فهي القوة الإلهية التي تقضي بأن يكون كل ما في الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذي هو عليه. فهي في الحقيقة عين الله أو هي القوة الخالقة السارية في الوجود بأسره الظاهرة في صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون. هي الحقيقة أو الشئ في ذاته أو المطلق في اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهور. أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية في صورة العالم الخارجي الذي يطلق عليه الصوفية أحيانا اسم العرش. أما عن الفرق بين المشيئة والإرادة فراجع مطلع الفص الثالث والعشرين.

(٦) " وعلى الحقيقى فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ".

يريد بذلك أن المشيئة الإلهية تقضي بوجود أفعال العباد من حيث هي أفعال لا بأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين، وإلا استحال على أي إنسان بعينه أن يأتي فعلا غير ما قضت به المشيئة. فهنا نوع من الجبرية ولكنها جبرية منصبة على المشروط الذي هو الفعل لا على الشرط الذي هو الفاعل. وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من المعاصي وبين تحريمه ارتكابها، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية، وليس لها شأن بتحققه على يد فلان أو فلان من الناس، فإن هذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهي (أمر الشرع) سمي فعلهم طاعة، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سمي فعلهم معصية. والفعل في كلتا الحالتين موافق تمام الموافقة للأمر التكويني الذي به تظهر الأشياء في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها في العلم القديم. راجع التعليق التاسع في الفص الثامن.

(٧) " ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون ".

لا يعتبر الفعل محمودا أو مذموما إلا في نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التي أتى بها دين من الأديان. أما في نظر الله أو في نظر المشيئة الإلهية التي لها أمر التكوين، فالأفعال لا ممدوحة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها. فالجبرية التي يقول بها ابن عربي ليست جراعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها في النهاية طبائع الأشياء ذاتها. راجع الفص الثامن.

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التي توافق أوامر الشرع وحدوث الأخرى التي تخالفها، فلإظهار أثر صفات الجلال والجمال في صور خارجية. فإن الطاعة وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجمال، والمعصية وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجلال.

ويحاول ابن عربي أن يحمل الإنسان جزءا من تبعة أعماله في وسط هذه الجبرية الصارخة التي يقول بها. فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان بنفسه. فإن الإنسان الذي يطيع الأمر الإلهي أحيانا ويعصيه أحيانا أخرى يطيع في الوقت نفسه دائما طبيعته الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام. وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية. فمن حيث خضوع الإنسان في أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربي مسئولا عن خيرها وشرها وإن كان في الوقت نفسه يسلب هذه الطبيعة كل قوة عندما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية.

(٨) " فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها ".

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بمعناها الديني المعروف. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مواضع أخرى من هذا الكتاب، وبهذا المعنى وسعت رحمة الله كل شئ وتقدمت على كل شئ حتى على الغضب الإلهي الذي هو الحرمان من الوجود. فإذا رحم الله شيئا بهذا المعنى أوجده في الصورة التي تقتضيها طبيعة الشئ ذاته. وهذا معنى قوله إن حكم الرحمة في المرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال المرحوم نفسه. وليست الرحمة الإلهية قاصرة على إيجاد الأشياء، أي أعيان الموجودات، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضا. قارن الفص السادس عشر، التعليق الثالث.

(٩) " فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا ".

سبق أن ذكرنا أن كلمة فهم ترادف في اصطلاح ابن عربي كلمة الذوق أو الكشف الصوفي. قارن الفص ١٦ تعليق ١٩. وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شئ، وكيف كانت الغاية التي يتجه إليها كل شئ، فإن غاية كل موجود هي أنه يوجد، والرحمة الإلهية هي الموصلة إلى ذلك الوجود.

(١٠) " فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك... فهذا روح تلين الحديد ".

في هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد، والإستعاذة من الله بالله. وفي كلتا الحالتين يشير ابن عربي إلى مغزى فلسفي له خطره في نظريته العامة وهو فكرة الوحدة في الكثرة

أو ذاتية المتغايرين. فالحديد الذي تصنع منه الدروع الواقية هو نفس الحديد الذي تصنع منه السيوف والرماح، وإن اختلفت صوره، فالذي يحمى من الحديد هو الحديد نفسه. والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف بأنه المنتقم الجبار، وإن اختلفت عليه الأسماء والصور، فالله المستعاذ به في الحديث الشريف هو هو الله المستعاذ منه، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمى منه، كذلك تمحو صفة الرحمة صفة الغضب والانتقام ونحوهما. هذا هو المغزى الفلسفي الذي يفهمه ابن عربي من تلبين الحديد.

الفص الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التي يحوم حولها هذا الفص هي الإنسان، طبيعته ومنزلته من الوجود، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفص الأول لاسيما في اعتبار الإنسان كونا جامعا صغيرا يحوي الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه. ولكننا نجد في هذا الفص خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذي خلقه على صورته، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصيانته، وتحذيرا قويا ضد هدم النشأة الإنسانية لأن في هدمها قضاء على أكمل صورة لله في الوجود.

وللفص صلات أخرى بالفصين السابقين عليه لاسيما فيما يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معالجة خاصة من الناحية السيكولوجية، فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاث ويبين أنه مادام الإنسان حيا فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التي يستطيع أن يصل إليها.

أما نسبة حكمة هذا الفص إلى يونس فلا يمكن تعليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد رمز للنفس الإنسانية الناطقة التي نادت ربها في ظلمات البدن – المرموز إليه في القرآن بالحوت – فإنه صاح في الظلمات " أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين " (قرآن س٢١ آية ٨٨). وإذا كان في مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقدسه، فهي الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة. بهذه الطريقة نستطيع أن نفسر الصلة بين موضوع هذا الفص واستعمال اسم يونس هذا الاستعمال الرمزي.

(٢) " ذكر الله ".

الذكر في الأصل معناه التلفظ أو التذكر، ولكن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع من هذا في الاصطلاح الصوفي غير أنها تستعمل في هذا الفص استعمالا خاصا محدودا، فإن المؤلف يستعملها مرادفة لكلمة الفناء بالمعنى الذي يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعني الحال التي يتحقق فيها الصوفي بوحدته الذاتية مع الله. فذكر الله معناه هنا الحضور مع الله والفناء فيه وهذا يقتضي الصوفي أن يجمع جميع قواه البدنية والوحية بحيث يكون حضورها جميعا تاما مع الله، وإذا

وصل الصوفي إلى هذا المقام انكشف له الحق وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير: أي بين الحق والخلق والذاكر والمذكور وتحققت وحدة الاثنين.

وغني عن البيان أن المراد " بذكر الله " الوارد في الحديث التعبد جملة والتأمل الذي ينادي بصاحبه عن الفحشاء والمنكر، ويحصل له الطمأنينة النفسية كما وردت بذلك الآيات القرآنية: قال تعالى: " إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر " وقال: ألا بذكر الله تطمئن القلوب ".

ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربي ويشرحه فيما معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود وهو في نظرة أعلى مرتبة من ذكر أي كائن آخر، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات. على أن ذكر الإنسان لله قد يكون في مراتب أخرى أدنى من هذه وذلك إذا كان صادرا عن اللسان وحده أو القلب وحده. أما إذا صدر عن الإنسان في مرتبة الجمعية وسرى في كل جزء من أجزائه الروحية والبدنية فإنه يمثل أرقى حال وأكمل سعادة يمكن أن يصل إليهما السالك إلى الله. في هذا تتمثل الكرامة الإنسانية ويظهر فضل الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة، فإن كل مخلوق يذكر الله ويتجلى له الله بحسب مرتبته في الذكر – وهذا معنى أشار إليه ابن عربي في مواضع أخرى عندما تكلم عن تسبيح الكائنات وتقديسها لله. ويكون تجلي الله للعبد أكمل ما يكون عندما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور ولا يكون هذا إلا للإنسان. ولذا يقول ابن عربي فيما بعد " وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ".

(٣) " فإذا أخذه إليه سوَى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء ".

لا يعتبر ابن عربي أن في الموت فناء للميت وإنما هو تفريق أجزاء. بل إن للموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادي لأنه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة في مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإن كل موجود ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية. وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليه مرارا. فالموت إذن هو فناء الصور، أما الذات التي تعرض لها هذه الصور فهي باقية على الداوم. على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناسخ على نحو ما يفهمه فلاسفة الإشراق، فإننا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربي بالصورة (التي يشير إليها باسم المركب) التي يسوي الله

للإنسان غيرها عندما يأخذه إليه، ولكن ليس هناك من شك في أنه لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى، فإنه يصرح أن الدار التي ينتقل إليها الإنسان هي دار البقاء. وليس لها معنى في عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية. ليس في هذه الدار إذن موت أي ليس فيها تفرق في أجزاء الجسم. وفي هذا إشارة إلى أن المركب الذي يسويه الله للإنسان عندما ينتقل إليه ليس جسما. على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف في لطافتها أو كثافتها بحسب المرتبة الروحية التي بلغها المنتقل إلى الله.

الفص التاسع عشر

(١) يبحث هذا الفص بوجه عام في عالم الغيب الذي يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهوية الحق ويشير إليه ابن عربي خاصة باسم النَفس الرحماني وباسم الماء الوارد ذكره في القرآن في قصة أيوب. وليس المراد بأيوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذي ابتلاه الله به، بل يصوره ابن عربي بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقيني بعالم الغيب. أما الألم الذي يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجسماني الذي يصاحب أحيانا أدواء البدن، ولكنه عذاب روحي يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقيني، فهو يدعو الله أن يكشف عنه ضره فيكشف الله عنه ضره بأن يريه مغتسل الماء الذي تحت قدميه ويأمره بأن يغتسل فيه. فلما اغتسل أيوب بالماء ذهب عنه ضره لأنه رُفع عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله.

فالماء رمز لعالم الغيب كما قلنا أو هو رمز لمبدأ الحياة الساري في جميع أجزاء الوجود، أو هو الله. فباغتساله في الماء أي بانغماسه في بحر الوجود عرف سر الوجود، أو بعبارة أخرى بشربه من الماء أروى تعطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهي الله.

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التي يعالجها الفص فمرتبط بها ارتباط النتيجة بالمقدمات لاسيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذي هو الله.

(٢) " فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه ".

يرى المؤلف أن نسبتي " الفوق " و " التحت " نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة " الفوق " إلى الله في مثل الآيات الآتية: " يخافون ربهم من فوقهم " و " وهو القاهر فوق عباده " وغيرهما. ولكن المراد بالفوقية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه الفوقية تشير إلى ناحية خاصة من نواحي صلة الألوهية بالكون.

ولكن ابن عربي يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والعالم وهي نسبة " التحتية " ثم يشرع في تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يعزز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل " لو دليتم بحبل لهبط على الله "، وهو في نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الموجودات وأساسها. على أنه تلمس لفكرته أسانيد من القرآن أيضا فعثر

على بعض النصوص التي أولها تأويلا بعيدا خرج بها عن معناها الأصلي مثل قوله تعالى: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ". والفكرة التي يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآني، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الموجودات الكثيرة المتجلية فيها. هي بعبارة أخرى مذهبه في وحدة الوجود.

وقد يبدو أن بين نسبتي الفوقية والتحتية تناقضا ظاهرا لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الديني) في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل (فكرة وحدة الوجود). ولكن لا وجود لهذا التناقض في الحقيقة، لأن ابن عربي لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة: فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التي إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها " فوق "كل شئ بمعنى أنها تتعالى عن كل شئ – وهذه هي صفة التنزيه التي شرحناها من قبل – وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها " تحت " كل شئ أو إنها أصل كل شئ – وهذه هي صفة التشبيه التي ذكرناها أيضا.

(٣) " وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا في زعمه ".

الإشارة هنا إلى مسألة النعيم الدائم والعذاب الدائم في الدار الآخرة، وقد شرحنا هذه المسألة في الفص السابع (التعليقين ١٥، ١٦) (راجع أيضا الفتوحات جـ٣ ص٩٨ السطر الرابع من أسفل).

(٤) " فزال الغضب لزوال الآلام... إلى قوله حجابا وسترا ".

أي فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم، وذلك لأن صفة الغضب لا تكون لله إلا عندما يعُذبُ أهل النار بآلامها، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله، وابن عربي يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين، وأن مآلهم في النهاية إلى النعيم المقيم، كما يعتقد أن وصف الغضب وصف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذي لا يزول عنه أبدا.

غير أننا يجب أن نتذكر أن اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه الدنيا. فإن النار عنده ليس لها معنى

إلا " ألم الحجاب " أو الحال التي لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات، كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة. والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة. وحيث إن الحق في زعم ابن عربي هو هوَية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذي يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم في صورة كل من يشعر بهما. فأهل التنزيه عنده محجوبون عن الحقيقة لأنهم ينزهون الحق عن الإتصاف باللذة أو الألم أو ما شابههما من صفات الحوادث، أما أصحاب الكشف والذوق فلا يتحرجون عن وصف الحق بهذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجرى في الكون إليه على أنه حادث فيه.

يقول ابن عربي إن قوله تعالى: " وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه " يمكن تفسيره على وجهين: الوجه الصوفي وهو الذي يرد كل شئ إلى الله لأن كل شئ منه وإليه، والوجه الآخر هو رأي المتكلمين الذين يعتبرون الله مخالفا لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود، فإن العبادة تتضمن اثنينية العابد والمعبود ولا يقول بهذه الاثنينية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية.

(٥) " ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان ".

كلمة شيطان مشتقة من شطن التي من معانيها بَعُدَ، فالشيطان الذي مس أيوب وورد ذكره في القرآن في قوله: " أني مسني الشيطان بنُصْب وعذاب " إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها.

ومن معاني كلمة شيطان في اللغة العربي عطش الصحراء لأن العرب يسمون العَطش شيطان القلا. ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذي شربه أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش، فهو لا يريد بالشيطان مطلقا المعنى المتعارف. فالعطش الذي أحس أيوب بألمه –كما شرحنا ذلك في التعليق الأول من تعليقات هذا الفص – إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التي كان يجهلها، والشيطان الذي مسه بالنُصب والعذَاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحي التي كان عليها. (راجع الفيروزبادي في مادة شطن).

(٦) " فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة، فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر ".

تشير هذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات في الإبصار: الأولى نظرية أفلاطون في

طيماوس وهي أن البصر كغيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكا لمسيا بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة، والثانية هي نظرية أرسطوطاليس وهي أن المبصرات تنطبع صورها على شبكية العين عندما ينيرها مصدر من مصادر الضوء، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر والمبصرات مهما بعدت المسافة بينهما.

(٧) " ولهذا كني أيوب في المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس ".

لو فهمنا الشيطان على أنه حالة البعد، والمس على أنه حالة القرب، كان معنى قول أيوب: " أني مسني الشيطان " أن حالة البعد عن إدراك الحقيقة قد قربت مني قرب اللامس من الملموس " فهو يستعمل كلمة مَس على سبيل الكتابة بدلا من كلمة قَرُبَ، وينسب المس إلى الشيطان (الذي هو البعد) بالرغم من أن المس يقتضي القرب أو أنه هو القرب نفسه. فكأنه قال: " إنني قريب من حالة البعد عن إدراك الحقيقة ". ويتضح المعنى بعض الشئ عندما نقرأ قول المؤلف بعد ذلك " البعيد مني قريب لحكمه فيَ ". فالبعيد منه هو إدراكه للحقيقة الوجودية، وهو يلمس في نفسه أثر ذلك البعد (وهو الذي يسميه بالحكم)، أو ان حالة الحجاب عن الحقيقة شديدة القرب مني لأني أحس بها.

(٨) " واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا... "

يمكننا أن نقرأ الكلمة حاليا بتشديد الياء على أنها نسبة إلى الحال أو بالياء المخففة حاليا على أنها من الحلية ويقرؤها جامي في شرحه على الفصوص (جـ٢ ص ٢٤٣) حاكيا أي مخبرا، فمعنى الجملة على الوجه الأول أن الله جعل من قصة أيوب لنا كتابا مسطورا ندرك معناه بالحال أي بالذوق الصوفي، وعلى الوجه الثاني أن الله صاغ لنا قصة أيوب في كتاب مسطور مزدان بالحكمة والموعظة، وعلى الوجه الثالث أن الله أخبرنا بقصة أيوب في كتاب مسطور يحكي لنا أمره. وجامي هو المفسر الوحيد الذي انفرد بهذه القراءة الأخيرة ولم أجد في نص من النصوص القديمة ما يؤيدها.

(٩) " وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت ".

يشير إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس لأنهم لا يتوجهون في دعائهم إلى الله ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أي لا يتوجهون إلى المسبب بل يتوجهون إلى الأسباب التي لا فعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها. والأسباب الخاصة

التي يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا اتجه الإنسان بالدعاء إلى الله أن يكشف عنه ضرا بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلهي بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعي، لم يحصل له استجابة من الله، فيظن الداعي أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب.

بقي أن نشرح الوقت والزمان. أما الزمان فهو في عرف الفلاسفة مقياس حركة الفلك الأطلس. وفي عرف المتكلمين مجموعة من الآنات نستطيع بوساطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم. أما الوقت فهو " الحال " في عرف الصوفية وهو " الآن " الذي يكون فيه أي شئ على ما هو عليه. فالسبب الخاص الذي لم يحن زمانه ولا وقته في رفع الضر عمن يتوجه إلى الله برفعه بوساطته ليس من الأسباب التي يستجيب الله عندها لدعاء الداعي.

ويفرق ابن عربي بين السبب الكلي والأسباب الكونية الخاصة على نحو ما فرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هي أمور اختلقها العقل في محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن العقل البشري غير المؤيد بالوحي أو الإلهام الصوفي قد عجز عن إدراك الوجود في وحدته. أما السبب الكلي فهو أصل كل ما نسميه بالأسباب أي أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر في كل ما نعزوه إلى الأسباب الخاصة. هو الجزء الإلهي في كل موجود، الصادر عنه كل تغير وكل حركة. وإذا كان لابد لنا من القول بوجود كثرة في الأسباب لوجود كثرة في المسببات، فإننا لابد أن نعترف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائط على يديها يعمل المسبب الواحد الذي هو الحق. وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه بالنظرية الحديثة المعروفة باسم " نظرية المناسبات (**Occasionalism**) إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربي في نظريته لا يعترف بوجود كثرة حقيقية في الأسباب ولا في الموجودات إطلاقا، ويعتبر ما نسميه كثرة ضربا من ضروب الأوهام، وهذا رأي قد لا يوافقه عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة. وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو الفاعل على الحقيقة، ففيم التوجه إلى أي سبب خاص لإحداث أثر من الآثار ؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التي تقع فيها آثار هذه الأسباب. لهذا يجب أن نغفل الأسباب الخاصة في دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب.

الفص العشرون

(١) ليس في هذا الفص شئ كثير يستحق الشرح أو التعليق، وهو فص قصير جدا إذا قيس بغيره ويكاد المؤلف يقصر أكبر جزء فيه على شروح تافهة لإسم " يحيى " المشتق من الحياة.

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة الحكمة الجلالية إلى يحيى، ولكن شراح الفصوص – متبعين في ذلك القاشاني – يعللون هذه النسبة بأن يحيى كان المظهر الخارجي للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجلال. ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات الجمال مثل صفة الرحمة والحب والمغفرة وغير ذلك، وصفات الجلال مثل صفة القهر والانتقام والكبرياء وغيرها. فشراح الفصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلا غلب عليه الحزن والقبض والخشية والروع والتقى إلى غير ذلك من الصفات التي تعكس صفات الجلال الإلهي، ويروون عنه أنه لقي عيسى مرة فعاتبه حين ضحك قائلا له: "كأنك قد أمنت مكر الله وعذابه " فأجابه عيسى عليه السلام: "كأنك قد أيست من فضل الله ورحمته ". فالفرق بين الرجلين يوضح في الاصطلاح الصوفي الفرق بين صفات الجلال التي ظهرت في أكمل مظاهرها في صورة يحيى، وصفات الجمال التي ظهرت في أكمل مظاهرها في صورة عيسى.

(٢) " وإن كان قول الروح " والسلا على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا " أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات ".

يقارن المؤلف هنا بين آيتين وردتا في حق كل من يحيى وعيسى: أي بين قول عيسى عليه السلام: " والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا " وبين قول الله مشيرا إلى يحيى: " وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا " فالفرق بين الحالتين أن المتكلم في الحالة الأولى هو المسيح نفسه. وفي الثانية المتكلم الله. ومن هنا كان قول الله في يحيى أكمل في الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذي تكلم به في المهد أي أن ما ورد في حق يحيى لم يحدث تبلبلا في الاعتقاد ولا خلافا في الرأي كما حدث في أمر عيسى في تفسير ما نطق به.

ولكن للمسألة مغزى صوفيا آخر يرمي إليه المؤلف، فإن المراد بالسلام الوارد في الآيتين هو أمن النفس وطمأنينتها، وهذا قد وهبه الله لكل من يحيى وعيسى يوم ولدا: أي يوم بدآ في

سفرهما الروحي إلى الله، كما وهبه لهما يوم ماتا أي عند انتهاء هذا السفر، وفي يوم بعثا إلى الحياة مرة أخرى أي في اللحظة التي حققا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق. فالمراد بالبعث هنا البعث الروحي، وهو في اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود.

أما إن آية يحيى أكمل في الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه في قوله: " والسلام علي يوم ولدت " الخ فأثبت لنفسه وجودا إلى جانب وجود الحق، وهذا أدخل في الثنوية وأبعد عن الاتحاد، بخلاف الحال في آية يحيى التي كان المتكلم فيها هو الحق نفسه: والحق هو الوجود الكلي أو هو وحدة الوجود.

الفص الحادي والعشرون

(١) يختلف هذا الفص عن غيره من فصوص الكتاب في أنه لا ذكر فيه - إلا في عنوانه – للنبي الخاص الذي تنسب إليه حكمته. وقد جرت عادة المؤلف في الفصوص الأخرى أن يجعل محور كلامه في كل فص حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الوارد في حق النبي المنسوب إليه حكمة الفص، وأن يشرح – على لسان النبي المزعوم – أسرار الحكمة التي يريد شرحها. ولكنه في الفص الذي نحن بصدده يغفل تمام الإغفال اسم زكريا النبي كما يغفل جميع الآيات القرآنية الواردة في حقه. نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى في سورة مريم: " ذكر رحمة ربك عبده زكريا " حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره، ولكنه لا يذكر زكريا صراحة ولا يذكر الآية. والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت في نفسه كل هذا الكلام الذي يفيض به الفص عن الرحمة ومعناها وأنواعها وأثرها في الوجود.

(٢) " واعلم أن رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما ".

سبقت الإشارة مرارا إلى المعنى الخاص الذي يستعمل فيه ابن عربي كلمة " الرحمة "، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصي للعاصين، وإنما يريد بها النعمة السابغة الشاملة التي أسبغها الله على الوجود بأسره، أو هي بعبارة أخرى منح كل موجود وجوده الخاص به، وأظهار حكمها فيه بإظهار الصفات الوجودية التي يتميز بها كل موجود من غيره. وسواء أكان الوجود بالقوة أو بالفعل، بسيطا أو مركبا، خيرا أو شرا، طاعة أو معصية، فالرحمة شاملة له أي معطية إياه وجوده الخاص به لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل. فالنظرة التي ينظر بها المؤلف إلى الرحمة نظرة ميتافيزيقية لا خلقية. ولذلك لا يفرق بين مقولتي الخير والشر كما لا يميز – إلا في مجرد التسمية – بين صفتي الغضب والرضا اللتين وصف الحق بهما نفسه. (قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر). وبالرغم من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عيني – لأنها من الأمور الكلية المعنوية، فإن لها الحكم في إيجاد كل ما له وجود عيني، شأنها في ذلك شأن جميع المعاني الكلية التي لها أثر وحكم في أعيان الموجودات، مع أنها ليست من الموجودات العينية. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: " وقد ذكرنا في

الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم (قارن الفص الأول).

هذه مسألة يرى ابن عربي أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوفي وأنه لا مجال للعقل فيها، وإلا فكيف يدرك العقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت المعاصي والآلام والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشري أنه من مظاهر الغضب الإلهي لا الرحمة ؟

(٣) فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة إلى قوله ومركبا وبسيطا ".

في هذه الفقرة المتناهية في الغموض شرح لفكرة هي أشبه ما تكون بفكرة الفْيض الأفلوطيني، أي ظهور الواحد الحق في مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها في سلسلة من الفيوضات تنتهي بالعالم المحسوس. والأولى ألا نستعمل كلمة الفيوضات (بالمعنى الأفلوطيني) لأنها لا مكان لها في مذهب ابن عربي، وإنما الواجب أن نستعمل كلمة التجليات مكانها، فإن الواحد الحق يتجلى – في نظره – في صور الموجودات ولا تفيض الموجودات عنه.

ومما يزيد المسألة غموضا وصعوبة في الفهم أنه يدخل في " الفيوضات " الرحمة الإلهية التي يخلع عليها صفة العينية حتى يعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق. فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود، كانت الرحمة المطلقة التي وسعت كل شئ هي والوجود المطلق الذي هو الحق شيئا واحدا.

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدريج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عندما يتجلى الواحد الحق فيها – أو عندما تسعها الرحمة الإلهية. وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة: وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود: لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأي وصف، لأن كل وصف يحددها ويعينها، وهي متعالية على الوصف والتحديد. فهي مرتبة الشيئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها أو صورا وتعينات فيها. فقوله: " فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة " معناه أن أول شئ وسعته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق، وأن أول تجل للذات الإلهية كان فيها لنفسها، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفص الأول. وهو أيضا مرتبة العماء. (راجع في معنى الشيئية والعماء ما ذكره في

الفتوحات جـ٣ ص١١٥، وفي معنى الشئ من حيث وجوده بالقوة، والشئ من حيث وجوده بالفعل: الفتوحات جـ٤ ص١٣٦ و ٢١٣).

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلى الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية، وهي مرتبة الفيض المقدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق: أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة. فإذا عرفنا أن اسم " الله " يشير إلى نسبة الحقائق الوجودية إلى الذات الإلهية على هذا النحو، وأن الاسم " الرحمن " يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود: إذا عرفنا هذا كله، أدركنا لِمَ يعتبر ابن عربي الإسم " الله " مرادفا للإسم " الرحمن " مستشهدا بقوله تعالى: " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى "، ولماذا يعتبر كلا من هذين الاسمين جامعا للأسماء الإلهية كلها. وإذا كان الأمر كذلك فتجلى الواحد الحق لنفسه في صور الأسماء الإلهية إنما هو في الحقيقة تجليه لنفسه في صورة إسم " الله " أو اسم " الرحمن ". فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربي لأنه يتجلى بوجوده على كل موجود، وتجليه بوجوده على كل موجود هو رحمته التي يرحم بها هذا الموجود. فبوجود الذات الإلهية المطلقة – التي هي العين الواحدة – ظهرت الكثرة الوجودية في الواحد، وكانت فيه وجودا بالقوة ثم وجودا بالفعل. وهذا هو معنى قوله: " تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة " أي تلك العين التي أخرجت الوجود من القوة إلى الفعل.

والتجلي الثالث هو تجلي الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي، وهذا أيضا ناشئ عن الرحمة. إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود، أي على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شيئيته سواء أكان جوهرا أو عرضا، بسيطا أو مركبا (قارن التعليقين السابع والثامن على الفص السادس عشر).

(٤) " ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودا ".

هذه نتيجة لازمة عن تعريف الرحمة الإلهية على الوجه الذي ذكرناه، فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والعناية بهم، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطباع الناس وما هو محقق لأغراضهم، بل لَقُصَرَت الرحمة على هذا الصنف من الأعمال دون غيره. ولكنها أوسع من أن تنحصر في هذا الصنف، لأنها عامة تشمل الملائم وغير الملائم، والخير والشر، وكل ما

يتحقق في الوجود على أي وجه. فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائم أو غير ملائم لغرض هذا الفرد أو ذاك، لأن الملاءمة وغير الملاءمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي، وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي. والرحمة تتوجه إلى إيجاد الأشياء والأفعال من حيث هي، فهي – بهذا المعنى – مرادفة للمشيئة الإلهية التي هي أعم قانون في الوجود.

(٥) " وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم ".

بعد أن ذكر أن الصفات الإلهية – وهي في ذاتها ليست وجودا عينيا – لها أثر في كل ما له وجود عيني، أراد أن يبين هنا أن كل ما له أثر في متأثر فإنما هو معدوم (أي ليس له وجود عيني خارجي). وإن تأثر متأثر بموجود فإنما يكون ذلك لحكم " معدوم " فيه. وظاهر من هذا أن المؤلف لا يعني بالمعدوم المعدوم إطلاقا فإن المعدوم المطلق سلب محض وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر في متأثر، وإنما يريد بالمعدوم هنا الذي لا وجود له في العالم الخارجي، أعني الموجود العقلي أو الروحي.

إن العالم الخارجي وهو عالم الظواهر الذي له وجود عيني في تغير مستمر، ولابد لكل تغير من علة تحدثه. ولا يرى ابن عربي أن الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هي العلل في وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة في المادة، بل العلل في نظره أمور غي رمادية أو كما يقول غير وجودية: وأحيانا يصف الأسماء الإلهية – وهي في نظره صفات معقولة محضة ليس لها وجود مستقل عن الذات التي تصفها – بأنها علل جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجلية في صور العالم الخارجي التي لا تتناهى عددا. فليست الذات الإلهية من حيث هي – أي ليست الذات معراة عن جميع الصفات التي توصف بها – علة في وجود أي معلول. وإنما هي علة في وجود كل معلول من حيث هي متصفة بصفاتها المتجلية في جميع نواحي الوجود. ويشير ابن عربي إلى هذا المعنى في قوله فيما بعد: " فلها الحكم (أي للرحمة التي هي أمر معقول) لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل. فهو (الحق) الراحم على الحقيقة: فلا يرحم الله عباده المعتني بهم إلا بالرحمة ": أي لا يرحم من يرحمه من حيث هو ذات معَراة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة. ولكنه أحيانا يتكلم عن " الأعيان الثابتة "

للموجودات كما لو كانت هي الأخرى عللا في وجودها لأنها في نظره – مثل المثل في نظر أفلاطون – العلل الحقيقية لكل ما هو موجود في عالم الظاهر. فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التي يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت أزلا أن يكون على هذه الصورة. فهي علة وجوده بهذا المعنى. ولكنَ هذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل المعقولة التي قال بها أفلاطون أو التعينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربي. أي أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المعقول أو الأسماء الإلهية. وإذا كان هذا الأخير فيستوي أن تنسب العلية في عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة.

وهناك احتمال ثالث. فإن من الممكن أن يكون المراد بالمعدوم، ما لا وجود له في العالم الخارجي وهو مع ذلك علة في وجود التغيرات: أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المعدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المختفية وراء الظواهر. وبهذا المعنى تكون علة التغير في كل موجود جوهره المتقوم به الذي هو محل للتغير، ويكون الوجود ثنويا. ولكنها ثنوية في وحدة كما يقول ابن عربي، فإن لكل موجود ناحيتين: ناحية الظاهر أو الخلق التي يسميها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التي يسميها باللاهوت. والناحية الأولى هي ناحية المعلولية في الموجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه.

أما قوله: " وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام " فالظاهر أن السبب فيه أن أصحاب الأوهام يتأثرون بأمور ليس لها وجود عيني خارجي، فهم لذلك أدنى من غيرهم إلى فهم المؤثرات التي ليس لها وجود محسوس. وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أي لو عرفوا أنهم يتأثرون بأمور ليست موجودة بالفعل، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن المتسلط عليه الوهم يعتقد أثناء تسلطه عليه أن ذلك الذي يؤثر فيه له كل معاني الوجود.

(٦) " **تُنال الرحمة الإلهية بطريقتي: الأولى ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات على نحو** ما هي عليه، وبحسب استعداد هذه الموجودات المنطبع فيها من الأزل، وهذه هي الرحمة الرحمانية التي يشير إليها الله في قوله: " ورحمتي وسعت كل شئ ". والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يعطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضا أو يحقق له نفعا. ولكن الرحمة لا

تنال بالسؤال إطلاقا وإنما تنال إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق المسئول عنه. ومن هذا لم يكن للسؤال في نظر العارفين قيمة أو أثر، بل إنه يدل في نظرهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال. وقد روي عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويفرضون الأمر كله إلى الله، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقا، أي لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم، لا أن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الأثر كما قلنا ليس في الحقيقة إلا للمعاني.

(٧) " ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها في الإيجاد ".

قد شرحنا في التعليق الثالث على هذا الفص المرتبة الثانية من مراتب التجلي الإلهي وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التي يتسمى بها الحق وتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن. والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله في الاعتقاد على أنها أمور وسعتها الرحمة الإلهية أيضا. والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويعبد من حيث هو ذات متصفة بأسمائها. وأسماء الله في نظر المؤلف هي الصفات التي يتصف بها العالم: إذ ليس للعالم معنى عنده إلا أنه الصفات التي وصف الحق بها نفسه. فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم. والحق المخلوق في الاعتقاد – وهو غير الحق في ذاته – صورة من صور علم الناس بالعالم. ويلزم من هذا أن الرحمة التي وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت في الوقت نفسه صور المعتقدات جميعها، أو قد وسعت – كما يقول – الحق المخلوق في الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التي قدر لها أزلا أن تكون صور اعتقاد للناس في الله كما قدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقا لما تجلى في نفسه وفي العالم الخارجي المحيط به من الأسماء الإلهية.

أما فكرة خلق الحق في الاعتقاد ففكرة يرددها المؤلف في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها في مثل قوله: " فأعلمه فأوجده " وقوله " فالله عبارة لمن فهم الإشارة " ونحو ذلك.

(٨) " فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ".

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم في اعتقاداتهم،

وهذا هو عين الحجاب، لأن الحق المخلوق في الاعتقاد إنما هو من عملهم من حيث هو صورة من صور علمهم بأنفسهم وبالعالم الذي يعرفونه. فإذا ما دعو الله أن يرحمهم دعوا في الحقيقة آلهتهم المخلوقة في اعتقاداتهم أن يغفروا لهم ذنوبهم ومعاصيهم. أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فلهم في طلب الرحمة غاية أخرى: وهي أن تقوم الرحمة بهم أي يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله فيصبحوا راحمين لا مرحومين. وهذا رأي قد يبدو غريبا لأول وهلة، غير أن غرابته سرعان ما تزول عندما ينظر إليه الناظر في ضوء مذهب وحدة الوجود الذي يقول به المؤلف، لأنه لا فرق في الحقيقة في مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للاثنينية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة، فمن الجهل إذن أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أي شئ، فإن الحق الذي تدعوه هو الحق الذي خلقته في اعتقادك وهو أنت وأنت هو، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنك بصفات الكمال الإلهي التي منها الرحمة ونحوها. ولكنك لن تصير في يوم من الأيام الحق لأنك في الحقيقة حق أي صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره. فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرْها لغيرك تكن راحما لا مرحوما، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق. هذا معنى من معاني الحال الصوفي المعروف بحال الفناء وهو الحال الذي صاح فيه الحلاج بقوله: " أنا الحق ".

ومعنى قوله: " فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ واسم الفاعل هو الرحيم والراحم أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحما لغيره من الخلق.

(٩) " والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعاني لذواتها ".

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفص لاسيما التعليق الخامس. والمراد بالحكم هنا حكم الصفة في الموصوف كحكم " العلم " في العالم والإرادة في المريد ونحوهما. وقد انقسمت الآراء في مسألة الصفات الإلهية إلى قسمين: رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها، ورأى المعتزلة الذاهبين إلى أن الصفات عين الذات: وكلا الرأيين مخطئ في نظر المؤلف. فالصفات ليست عين الذات عنده –كما يقول المعتزلة – إلا بمعنى خاص وهي أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المعقولة للصفات. فنحن إذا وصفنا الحق بأنه " عالم " لا نقصد أن صفة العلم هي عين الذات العالمة، وإنما نقصد أن صفة العلم هي عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها، كما

تقوم الأحوال بالجواهر: أي أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتصفة بالعلم، وبين المعنى الكلي العام – العلم. ومعنى هذا أن العلم هو الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها عالمة. والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مريدة وهكذا. ولا يقال إن صفة العلم أو الإرادة قد خلقت في الذات، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأي معنى من معاني الخلق، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدوث، بل يلزم من معنى الصفات لذواتها. وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات لئلا يسووا بين الله وصفاته، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لئلا يقعوا في تعدد القديم: إذ صفات الله قديمة كذاته. فهم لم يستطيعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبوت حكمها في الموصوف، ولم يستطيعوا أن يجعلوها عين الذات، فقالوا قولتهم المشهورة: " لا هي هو ولا هي غيره ". ويقول ابن عربي " وهي عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول ينفي أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف ". فمذهبه إذن أدنى إلى مذهب المعتزلة، غير أنه وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما يثبتون، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون، لا يذهب إلى أن للصفات أعيانا قائمة بذات الموصوف، وإنما هي مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيني. فهي معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها.

(١٠) " والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به ".

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات. وبذلك يصبح المرحوم راحما. فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره – وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين. ولا يكون قيام الرحمة بالراحم بهذا المعنى – أي لا يكون إيجادها فيه بعد أن لم تكن – إلا من صفات الإنسان الحادث، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق: أي هو مصدر كل رحمة، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما بينا في التعليق السابق. وها هو نص شرح القيصري على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها. قال: " وإنما أوجدها ليرحم بها

من قامت به " أي الحق الذي أوجد الرحمة في هذا المرحوم الذي هو من أهل الكشف ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوما، وإنما أوجدها فيه ليكون راحما، لأنه بمجرد ما وجد أولا صار مرحوما بالرحمة الرحمانية، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحوما بالرحمة الرحيمية. فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنما هو ليكون العبد موصوفا بصفة ربه فيكون راحما بعد أن كان مرحوما. وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أي صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه. ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلى بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات ؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجِد أعيانا. فنسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة ": شرح القيصري على الفصوص ص٢٣٧. قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر.

(١١) " وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة ".

الرحمة الإلهية جامعة لجميع صفات الفعل التي يتصف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا. ولكنها تظهر في الوجود بصور مختلفة بحسب الأسماء الإلهية المختلفة، وتتعدد بعتددها. وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هي الصفات التي تتصف بها الموجودات، أو هي المعاني التي تتجلى في الوجود بصور الموجودات. فظهور الرحمة في صور الأسماء الإلهية معناه تجليها في صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها للوجود.

ومما يستدل به على عمومية الرحمة وجامعيتها أن اسم " الرحمن " قد استعمل في القرآن مرادفا لاسم " الله " في قوله تعالى " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ". واسم " الله " هو جماع الأسماء الحسنى كلها.

(١٢) " فرحمة الله والكناية هي التي وسعت كل شئ، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية ".

الرحمة التي لها صفة العموم هي الرحمة المنسوبة إلى الاسم " الله " أو إلى ياء المتكلم (وهي المشار إليها بالكناية) في قوله تعالى " ورحمتي وسعت كل شئ ". أما الرحمة التي يمنحها الله بواسطة أي اسم آخر من الأسماء الإلهية، فرحمة جزئية لا تعم لأن الاسم الإلهي المتجلي فيها اسم خاص لا يعم. وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من حيث هي مجال للوجود العام أو مجال للرحمة

الإلهية العامة كانت كل رحمة خاصة تظهر على يد اسم من الأسماء بمثابة الشعبة المتفرعة عن الرحمة العامة.

(١٣) " إذ المصطلح عليه بأي لفظ حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، وإن كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة ".

كل اسم إلهي حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى، ومن هنا استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره. ولكن الأسماء الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهي دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المسماة بها. وهذا هو المعنى الذي أشار إليه أبو القاسم بن قسيَ الأندلسي عندما قال: إن كل اسم إلهي على انفراده مسمَى بجميع الأسماء الإلهية كلها. فلابد إذن من مراعاة الدلالتين جميعا: دلالة كل اسم على معناه الخاص، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات المتصفة بها.

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به، لا من حيث دلالته على معناه الخاص: ولذلك يدعى الله بالإسم الرب كما يدعي بالاسم المنتقم لكي يرحم فلانا أو فلانا فيقول الداعي يارب ارحم كما يقول يا منتقم ارحم ولا تناقض في مثل هذا الدعاء.

(١٤) " أبو القاسم بن قسيَ ".

هو الشيخ أبو القاسم بن قسيَ شيخ طائفة المريدين في الأندلس. مات مقتولا سنة **٥٤٦هـ**. كان معاصرا لاثنين من كبار رجال التصوف في الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن برَجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال إفريقية على بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا في السجن. من ذلك الوقت استقل ابن قسيَ بزعامة الصوفية في الأندلس، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشا قويا كان له خطره في الشئون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء. وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المريدين، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر. ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة **٥٤٥هـ**. أما قتله فكان في سنة **٥٤٦** وكان بنفس الرماح التي أمدَه بها هؤلاء النصارى.

وليس هناك من شك في أن ابن قسيَ كانت له آمال سياسية واسعة استغل مريديه

لتحقيقها، ولكنه كان في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وأنه كان ينحو في تصوفه منحى أهل المشرق. كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحديا في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة على الغزالي وكتبه.

ويحكي ابن عربي عن نفسه أنه في زيارة له لمدينة تونس لقي ابن الشيخ ابن قسي وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بخَلْع النعلين. ولم يذكر شيئا عن كتابته شرحا على هذا الكتاب ولكن بعض المترجمين لابن عربي يذكرون له شرحا بهذا الاسم. ولابن عربي إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ في كتابه الفتوحات ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التي شرحنا رأي ابن قسيَ فيها في التعليق السابق.

الفص الثاني والعشرون

(١) " إلياس الذي هو إدريس ":

أشار إليه في الفص الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية.

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القفطي واليعقوبي وابن أبي أصيبعة – متبعين في ذلك بعض المصادر العبرية – إلى أن إدريس الوارد ذكره في القرآن هو هرميس إله الحكمة عند المصريين واليونان، وأنه أيضا إخنوخ النبي اليهودي. وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب، التطورات التي مرَ بها تاريخ هرميس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثني حران من جهة والمسلمين واليهود من جهة أخرى. فإننا نعلم أنه عندما قلت أهمية هرميس في العالم الهلَيني القديم وقلت عناية هذا العالم بالكتابات الهرميسية منذ منتصف القرن السادس الميلادي، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى جران المركز الثقافي الوثني العظيم في بلاد الجزيرة. وليس هناك من شك في أن الكتابات الهرميسية كانت معروفة باللغة العربية في هذا الجزء من العالم حوالي القرن التاسع الميلادي، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليوناني إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون. ومما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرميس كان بعض الكتاب من الشرقيين قد غيَروا كثيرا من معالم شخصيته وبدلوا كثيرا من الكتابات الهرميسية فمزجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعا في الشرق عندئذ، كما صوروا هرميس إله الحكمة عند اليونان بصورة نبي من أنبياء بني إسرائيل. ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدهم هرميس وأخنوخ وإدريس وإلياس شخصا واحدا، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذي هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التي يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس وإلياس شخصا واحدا، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذي هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التي يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس. نعم، لم يذكر ابن عربي شيئا عن هرميس ولكن ليس هناك من شك في أن ما يذكره عن إدريس النبي مأخوذ من المصادر الهرميسية اليهودية. فإنه يقول مثلا إن إدريس "كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس ". وهذا وصف ينطبق في ظاهره على وصف اليهود لأخنوخ. ولكن لإدريس عند ابن عربي معنى آخر يختلف تماما عن هذا، فإنه مجرد رمز للعقل

الإنساني في حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن، أو هو العقل المحض المتجه نحو المعرفة الكاملة بالله. وهو بهذا المعنى قريب الشبه جدا بالصورة التي صور بها اليونان هرميسهم.

فالعبارة الرمزية الواردة في بدء الفص عن إدريس، تفسر العلاقة بين عقل الإنسان وجسمه. فإن جبل لبنان الذي يقول فيه إن اسمه مشتق من اللبانة أي الحاجة ليس إلا رمزا للجسم الإنساني الذي هو موضع الشهوات والحاجات، والفرس الناري ليس إلا رمزا للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون. والآلات النارية التي على الفرس هي شهوات البدن وأهواؤه. أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها.

(٢) " اللّه أعلم حيث يجعل رسالته... فاللّه أعلم موجه له وجه بالخيرية إلى رسل اللّه وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته ".

النص الكامل للآية القرآنية هو " وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أُوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته " (سورة الأنعام آية ١٢٤) ويرى ابن عربي أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلمة " الله " الثانية خبرا لرسل الله. فكأنه يريد بهذا الوقف على أوتي، ويجعل " رسل اللهِ اللهُ " جملة خبرية تامة. ويجعل أعلم خبرا لمبتدأ محذوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا التفسير نص في وحدة الوجود لأنه يجعل رسل الله صورا أو مجالي لله ويجعل الله الذات المتجلية في هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن، كما انه بعيد عن ذوق اللغة ولكنه متمش تماما مع منطق مذهب المؤلف الذي يأخذ تفسير الآية على هذا الوجه دليلا على فكرته في التشبيه المقابل للتنزيه. ويستدل بعض الشراح على إمكان هذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التي يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله " (قرآن ٤٨ آية ١٠)، وقوله " مَن أطاع الرسول فقد أطاع الله " (سورة ٤ آية ٨٠).

والوجه الثاني هو الوقف على " الله " الأولى واعتبار " الله " الثانية مبتدأ خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكأن معنى الآية أن الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أوتي رسل الله، ولكن الله يعلم حيث يضع رسالته. وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول. على أنه دليل التشبيه، فإننا لابد أن نأخذ التفسير الثاني على أنه دليل التنزيه، لأنه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق – بين

الله ورسله – حيث تنمحي هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربي بإيراد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتنزيه معا، وهذه واحدة منها.

" وبعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ".

بعد أن شرح أن الحقيقة الوجودية يجب أن يراعي فيها جانبا التشبيه والتنزيه معا وأن مراعاة أحدها دون الآخر يؤدي لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو عليه، قال إن من واجبنا الآن أن نقف حِجاجنا مع كل من المنتقد – وهو صاحب النظر الفكري – والمعتقد وهو التابع الآخذ بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى المتكلمين والفلاسفة الذين يقولون بتنزيه الحق تنزيها مطلقا، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه. وقد أوقف الحِجَاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكمل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منهما لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد.

وقد فضل الصمت في هذه المسألة لكي يظهر التفاضل بين الناس في استعداداتهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلى في صور أعيان الممكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها. والصور متفاضلة في الاستعداد فهي بالتالي متفاضلة في علمها بالله. ويستوي أن نقول إن التفاضل واقع في صور الممكنات التي يتجلى فيها الحق، أو أن نقول كما يقول جامي، إنه واقع في صور تجلي العلم الإلهي في الكائنات. فإنه لا فرق بين التعبيرين في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربي.

وإذا عددنا المنتقد والمعتقد صورتين من بعض ما تجلى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها، ولكنها تفهم من سياق كلامه، وهي صورة العارف الكامل الذي يقول بالتشبيه والتنزيه معا. وإذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استنادا إلى عقله، والمعتقد صاحب الوهم يقول بالتشبيه استنادا إلى وهمه، فإن العارف الكامل بجمع بين القولين استنادا إلى عقله ووهمه وذوقه.

(٤) " فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه ".

يشير إلى تعبير صاحب الكشف والإيمان للصورة التي يرى فيها الحق في نومه فيقول إنه يعطيها حقها من التنزيه والتشبيه معا. أما المنزه على الإطلاق فينكر تجلي الحق في صورة من الصور، سواء أكانت هذه الصورة من صور العالم الخارجي أم من صور الرؤيا، لأن الحق في نظره

لا يحد بحد ولا تحصره صورة. وأما المشبه فيجيز تجلي الحق للنائم في صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجليه يوم القيامة على خلقه في صورة من الصور، ولا يرى بأسا من هذا. وأما صاحب الكشف والإيمان فيعطي صورة الحق في النوم حقها من التنزيه بأن يقول إنها صورة للحق ولكنه ليس منحصرا فيها بل يتجاوزها إلى غيرها من الصور التي لا تحصي عددا، كما أنه ظاهر في العالم الخارجي بصور أعيان الممكنات من غير أن تحصره واحدة منها. وهذا هو معنى التنزيه عنده، أي أنه يقول " إن الحق من حيث ذاته منزه عن الصور العقلية والمثالية والحسية كلها لعجز العقول والأوهام عن إدراكها، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره في مراتب العالم غير منزه عنها " (القيصري ص٢٣٢). أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاؤها كل مشخصاتها ومميزاتها الخاصة بها من حيث هي كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها. ومعنى هذا إن ابن عربي يفهم من التشبيه والتنزيه الذي ينسبه إلى صاحب الكشف والإيمان معنى الإطلاق والتحديد، لا التنزيه والتشبيه اللذين يفهمهما عادة أهل الكلام والفلاسفة، وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى في تعليقاتنا على التنزيه والتشبيه في الفص النوحي.

وإذا كان الأمر كذلك: أي إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضي بها استعداده فتكون صورة تنزيه أحيانا وصورة تشبيه أحيانا أخرى، أو تجمع بين الأمرين، تبين لنا مغزى قول ابن عربي " فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة ". أي أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص. والله الذي هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق في الاعتقاد الذي أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو في ذاته، فإنه من هذه الحيثية يتعالى عن كل علم وكل فهم. وقد فسر القيصري " الله " في قول المؤلف " فالله على التحقيق عبارة " بأنه " الله " الوارد في قوله تعالى " رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته " كأنما يريد أن لفظة الله في الآية إنما هي في الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت في صورة الرسل. ولا بأس بهذا التفسير ولكني أفضل ما ذهبت إليه.

(٥) " فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله.... إلى قوله فإذا ورد فألحق كل شئ بأصله الذي يناسبه ".

لم يذكر صراحة فاعل " ورد " مما دعا إلى غموض النص واختلاف الشراح فيه، فإن جامي مثلا يرى أن المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة، ويفهم العبارة على أنه إذا وردت آية أو

حديث يشيران إلى ناحية التأثير، فألحقهما بالأصل الذي يناسب معناهما. وإذا وردا في شئ يتعلق بالتأثر فألحقهما بالأصل الذي يناسب معناها. ويرى القيصري أن المراد بالوارد الإلهي. ولعله يقصد بذلك المعنى الذي يلقيه الله في القلب إلقاء فيتذوقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير: فإذا ورد مثل هذا المعنى وكان خاصا بالله نسبه صاحب الكشف إلى أصله، وإذا ورد وكان خاصا بالعالم نسبه إلى أصله الآخر.

وإنني أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال وتتصل بالأمر الذي قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه، وأن معنى العبارة أنه إذا خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودي فألحق هذا الأمر بإحدى المقولتين اللتين أشار إليهما وهما مقولتا الفعل والانفعال، فإن كل أمر وجودي لا يخلو عن أن يكون علة أو معلولا فاعلا أو منفعلا. ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربي يعترف بأصلين أو مبدأين يستند إليهما الوجود: هما مبدآ العلَية والمعلولية أو التأثير والتأثر، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد، وليست بحال من الأحوال ثنوية جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين، جوهر فاعل وآخر منفعل. وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتي الامتداد والعقل في الجوهر الواحد الذي هو أصل جميع الموجودات. الحقيقة إذن واحدة في نظر ابن عربي: إذا نظرنا إليها من وجه وراعينا فيها جانب الفعل سميناها الحق، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعينا فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم. ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لهما العقل البشري في تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنهما لا تعبران عن حقيقة الوجود في نفسه. فإذا كان لابد لنا من التمييز بين الحق والخلق – الله والعالم – فأبرز صفات الأول صفة العلية وما يتبعها، وأبرز صفات الثاني المعلولية وما يتبعها. وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودي سهل علينا – على هذا النحو – أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال، وإن كان كل أمر في الوجود لا يرد في الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة.

(٦) " **كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد** ".

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ العلية والمعلولية أساسا للوجود بأسره، وكيف ينسب جانب

الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الحق مع أن الوجود في وجوهره حقيقة واحدة. والآن نراه يسوق مسألة الحب الإلهي الناشئ من تعبد العبد بالنوافل شاهدا على وجود هذا المبدأ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القدسي الذي يقول الله فيه " ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى احبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها " ألخ. فيرى المؤلف أن في هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو النوافل ومتأثر (معلول) وهو المحبة الإلهية إذ المحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقرب العبد إلى ربه بالنوافل. وقد يبدو في ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفي كل حضرة هو العالم. ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر في صورة العبد المتقرب بالنوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة، لأن النوافل أفعال وجودية ظاهرة من الحق في مظهر العبد: فهي من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة، مستندة إلى الحق سبحانه. ولو كان فيها نقص أو قصور فهي مستندة إلى استعداد العبد: والأثر لها من الحيثية الأولى.

أما المتأثر فهو العبد من حيث ظهور آثار المحبة الإلهية فيه. فالمؤثر فيه على الحقيقة العبد لا الحق، كما أن المؤثر على الحقيقة الحق لا العبد.

ثم ساق مثلا آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثر فقال: " وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة ": يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدسي المذكور آنفا. فالمحبة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل، وكون الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه فرع: والمؤثر هو الحق من حيث حبه للعبد، والمتأثر العبد من حيث ظهور أثر تلك المحبة فيه. وكمال المحبة إنما يكون في أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائر قواه.

(٧) " وأما العقل السليم " إلى قوله " لغفلته عن نفسه ".

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة، الباقي على الفطرة الأولى. ولا يخلو صاحب هذا القلب من أن يكون أحد رجلين: رجل تجلى له الحق في مجلى طبيعي – إما في نفسه أو في أية صورة أخرى – وكشف له تجليه في هذه الصورة وعرَفه أنه عين هذا المجلى من وجه وغيره من وجه آخر: وهذا يعرف ما أشار إليه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك، أو يعرف ما قال من أن الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثَر فيه، وأن المؤثر في جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق، والمؤثر فيه في جميع هذه الحضرات هو أعيان

الممكنات. ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم. وهذا يؤمن بالأمر الذي ورد في الحديث الصحيح من أن العبد يتقرَب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره.

أما صاحب العقل الذي يخيل إليه أنه يحكم عقله وحده في مسائل الإلهيات كالمعتزلة من النظار – فهو واهم في ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدري: لأنه لابد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمعه وغير ذلك من القوى – إن كان مؤمنا به. واعترافه هذا نتيجة لاستعمال وهمه. وقد جاءت الشريعة التي يؤمن بها بالتنزيه الذي يحكم به العقل والتشبيه الذي يحكم به الوهم. فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وَهْمٌ منه وخطأ.

وأما صاحب العقل غير المؤمن بما ورد في الشرع من معاني التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم، لأنه يحيل على الله تجليه في أية صورة من الصور الحسية والمثالية: أي أنه يحكم على الوهم (الذي يؤيد تجلي الحق في الصور) بأنه كاذب في حكمه، ولكن حكمه هذا على الوهم إنما هو بالوهم، لأنه يتوهَم أو يتخيَل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله تجليه في الرؤيا أو في أية صورة من الصور، وينكر كل معنى من معاني التشبيه، والوهم في ذلك لا يفارقه أبدا لأنه يصدقه ويخضع له من حيث لا يدري. ولعل المؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة.

(٨) " ومن ذلك قوله تعالى " ادعوني أستجب لكم " إلى قوله " فهو كثير بالصور والأشخاص ".

أي ومما يستدل به أيضا على وجود مبدأي التأثير والتأثر، وأن التأثير في كل حالة راجع إلى الحق، والتأثر في كل حالة راجع إلى الخق، قوله تعالى " ادعوني أستجب لكم " وقوله " وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان " ونحوهما من الآيات التي تشير إلى الاثنينية في ظاهرها وتدل في باطنها على معنى الجمع والوحدة. فهو يقول إن الاستجابة لا تكون إلا بوجود اثنين: داع ومستجيب، إذ لا يكون مستجيب إلا إذا وجد دعاء الداعين كما في الآية الأولى، ولا يكون مجيب إلا إذا وجد من يدعوه كما في الآية الثانية. وفي كلتا الحالتين يوجد مؤثر وهو الدعاء ومؤثر فيه وهو المجيب. فالظاهر يقتضي وجود صورتين مختلفتين، إحداهما للداعي المؤثر والأخرى للمجيب المتأثر، كما يقتضي أن التأثير للعبد والتأثر للحق. ولكن الأمر في الحقيقة على خلاف ذلك: إذ عين الداعي عين المجيب بالرغم من اختلاف صورتيهما. نعم توجد

صورتان: إحداهما كونية إنسانية وهي صورة الداعي، والأخرى إلهية أسمائية وهي صورة المجيب، ولكنهما صورتان لحقيقة وعين واحدة. وليس التأثير المعزوالي الأولى معزوا إليها من حيث هي صورة كونية إنسانية، بل من حيث هي مجلى من مجالي الحق: أي أن المؤثر على الحقيقة هو الله. وأما المتأثر فهو العبد لظهور أحكام الإجابة فيه. وخلاصة القول أن الأمر في نفسه وحدة في كثرة أو كثرة في وحدة، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة.

ولما قرر هذه المسألة التي هي لب مذهبه وجوهره والمحور الذي يدور عليه جميع تفكيره، أخذ يتلمَس لها أنواعا من التشبيه والتمثيل لا تزيدها في الواقع إلا غموضا وتعقيدا. وغاية ما يقال فيها أنها أقيسة مع الفارق. فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور المتكثرة المتغايرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصية وبين بدنها المتكثر بصور أعضائه. فزيد مثلا حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه. فهو كثرة في وحدة او وحدة في كثرة. وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغايرة عن الصورة الأخرى، كاليد التي تختلف عن الرجل وعن الرأس. ولكن هذه الكثرة الصورية يتألف منها كل واحد هو زيد. وفي هذا التمثيل من التضليل ما فيه. أولا لأنه يصور المسألة تصويرا ماديا، ويجعل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل المادي إلى أجزائه، وهذا ما لا يرضاه ابن عربي نفسه لأنه لا يرمي مطلقا إلى هذا التفسير المادي للوجود. ثانيا إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أي عضو من أعضائه إنما هي مجلى لزيد بنفس المعنى الذي به يقال إن صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق، بدليل أننا نستطيع أن نقول – في عرف أصحاب وحدة الوجود – إن كذا من الموجودات هو الحق – أي أنه صورة للحق – ولا نستطيع أن نقول إن زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له.

والتمثيل الثاني الذي أورده هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور المتكثرة كنسبة الكلي إلى جزئياته أي كنسبة " الإنسان " مثلا إلى زيد وعمرو وبكر وغيرهم ممن لا يحصى عددهم من بني الإنسان. وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمي إليه المؤلف في فهمه للنسبة بين الحق والخلق، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق، إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويرا دقيقا لفكرة وحدة الوجود.

(٩) " وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه... إلى قوله فهكذا هو الأمر إن فهمت ".

من التشبيهات التي يلجأ إليها ابن عربي في إيضاح الصلة بين الحق والخلق – الوحدة

والكثرة – تشبيهه العين الوجودية الواحدة بالمرآة، والكثرة الوجودية التي هي أعيان الممكنات بالصور التي يراها الرائي في المرآة. وهو تشبيه طريف ولكنه – كغيره التشبيهات الأخرى التي ذكرها – يجب ألا ينظر إليه في جميع لوازمه ومقتضياته، إذ لا يعدو أن يكون تمثيلا بأمور مادية محسوسة لمسألة تعلو على التمثيل وعلى المادية.

يقول إن عين المرآة واحدة ولكن الصور التي يراها الرائي فيها كثيرة ومختلفة. وكل صورة ترى في المرآة تتعين على نحو تقتضيه طبيعة المرآة من جهة وطبيعة الشئ المرئي من جهة أخرى. فترى الصورة كبيرة أو صغيرة، وبهذا الشكل أو ذلك بحسب مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتقعير، وبحسب طبيعة الأعيان المنعكسة عليها. وإذا تأملنا في الصور المرئية في المرآة وجدنا أنها لا وجود لها فيها على وجه التحقيق، لأن الصور لا تنطبع على صفحة المرآة انطباع صورة الخاتم على الشمع مثلا.

كذلك الأمر في الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها فيها. فالذات الإلهية بمثابة المرآة، وأعيان الموجودات بمثابة الصور المرئية. وكل عين من أعيان الممكنات تبدو في المرآة (الذات الإلهية) في صورتها الخاصة – أو يبدو الحق الظاهر بها في صورتها الخاصة – فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره. أما الذين يعرفون فهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة نفسه فيها فيعرفها. وأما الذين ينكرون فيهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة غيره فيها فيجهلها. وهكذا يفسر ابن عربي الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرَف ثم يتحول في صورة أخرى فيُنْكَر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلى في كل صورة.

وكما أن صور المرآة لا وجود لها في الحقيقة، كذلك صور الممكنات في مرآة الوجود الحق لا وجود لها في الحقيقة، إذ لا وجود إلا للمرآة – في حالة المثال – وللذات الإلهية – في حالة الممثل.

هذا وقد فسر القاشاني (ص٣٦٣ – ٤) قول المؤلف " وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة " بمعنى أنه ليس في المرآة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة، لأن المرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة. وفسرتها أنا بمعنى أنه لا يوجد في المرأة صورة واحدة على الإطلاق.

ويلاحظ أن الذات الإلهية المشبهة بالمرآة الظاهر فيها الصور، إنما هي الذات الإلهية المتجلية بالأسماء، أي الذات كما ندركها في صور الموجودات أو في صور الأسماء الإلهية الظاهرة في هذه الموجودات، إذ كل اسم من الأسماء الإلهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التي يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها. ولذلك أشار في كلامه إلى المرايا بالجمع، يريد الأسماء الإلهية، لا إلى مرآة واحدة. أما الذات الإلهية من حيث هي، أو من حيث تجليها الذاتي، فإنها لا تعرف ولا تنكر ولا يقال فيها أنها تظهر فيها صور الوجود: فهي في ذاتها منزهة عن كل صورة وكل تعين. وهذا في نظر المؤلف معنى وصف القرآن لله بأنه غني عن العالمين، وأنه الغني وأنتم الفقراء، وأنه الغني الحميد وما ماثل ذلك من الآيات.

(١٠) " فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة... إلى قوله: لم تزل الصورة موجودة في الحد ".

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان الممكنات وبقائها بحدودها وحقائقها. إذا كانت أعيان الموجودات صورا ومجالي للذات الإلهية الواحدة، والذات الإلهية هي الوجود الأزلي الأبدي الدائم، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور التي تتحول وتتغير في جوهر الوجود العام. أما الجوهر المقوم لهذه الصور فباق على الدوام ممتنع على الفساد، في أمان تام من كل أنواع التغير. وإذا كانت أعيان الممكنات ليست إلا صورا معقولة متعينة في هذا الجوهر، كان لها – من هذه الناحية – مثل ما له من المعزة والمنعة والأمان. وهذا معنى قوله: " فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة. "

لكل موجود ممكن وجود في عالم الحس ووجود في العالم المعقول ووجود في حضرة الخيال (الخيال المنفصل الذي هو عالم المثال). فإذا فسدت صورته الحسية بقي في حده وحقيقته: أي بقي في العالم المعقول من حيث هو تعين معقول في الذات الإلهية، وحُفِظ وجوده كذلك في عالم المثال. وهذا معنى قوله: " فإن الحد يضبطها والخيال لا يزايلها ".

وإذا كان الأمر على ما وصف، وجب علينا ألا نجزع من الموت ولا نخاف، فإن الموت لن يصيب منا إلا صورنا المحسوسة: أجسامنا. فإن فنيت هذه الأجسام بقينا بحقائقنا في صورنا المعقولة والمثالية. بل يجب أن نتشجع ولو على قتل حية – كما يقول الحديث الشريف – وليست الحية سوى نفوسنا أي صورنا الخاضعة للكون والفسام.

هنالك بقاء إذن بعد الموت: بل بقاء لصور أعيان الموجودات في حدودها وحقائقها: ولكنه بقاء المتعين في اللامتعين والمقيد في المطلق. ولكن على أي نحو يكون هذا البقاء ؟ أهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى المكنات بعد فناء صورها المحسوسة أمورا معقولة صرفة: عقولا أو أرواحا ؟ هذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربي إجابة صريحة، ولكن لنا أن نستنتج من أقوله أنه أميل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عندما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها.

(١١) " والدليل على ذلك: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ".

أي والدليل على ظهور الحق في صور أعيان الممكنات وأنه هو – لا– هذه الصور – الفاعل لكل شئ والمؤثر في كل شئ قوله تعالى في حق نبيه مُحَمَّد (ﷺ): " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " (قرآن س٨ آية ١٧)، فإنه قد نفى الرمي عن الصورة المحمدية أولا، ثم أثبته لها وسطا في قوله: " إذ رميت " ثم عاد فنفاه عنها أثبته لله في قوله: " ولكن الله رمى ". فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن في صورة مُحَمَّدية. ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة، بل من حيث هي مجلى للحق يظهر الحق الأثر على يديها. وكذلك الحال في كل عين من أعيان المكنات: فإن لكل منها وجها إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتأثير والبقاء، ووجها إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء.

هذا، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استغلوا هذه الآية وما ماثلها إلى أبعد حد واتخذوها أساسا لمذهبهم. وليس من شك في أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها لجاءت نصا صريحا في وحدة الوجود، ولكن مقصود هذه الآيات شئ وما يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود شئ آخر.

(١٢) " فإما عالم وإما مسلم مؤمن ".

بعد أن أورد قوله تعالى: " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " شاهدا على مذهبه في وحدة الوجود، قال إنه ينبغي لكل مسلم أن يصدق بهذه الآية لورودها في القرآن الذي يجب أن يصدق به. بل يجب أن يصدق بها سواء أدرك مغزاها أم لم يدرك. أما الذي يدرك مغزاها الحقيقي فهي الصوفي صاحب الذوق الذي يعلم كشفا وذوقا وحدة الوجود، وهذا هو الذي أشار إليه " بالعالم ". وهذه أول مرة يستعمل فيها كلمة " العالم " بدلا من " العارف ". وأما الذي لا يدرك

المغزى الحقيقي للآية، بل يصدق ويؤمن بها كما وردت، فهو المسلم المؤمن الذي يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرفها عن ظاهرها: فهو يسلم بأن الله يرمي ولو لم يدرك على أي نحو يرمى، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويجئ ويتكلم، وأن له وجها ويدا ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معاني هذه العبارات. وهذا هو موقف المشبهة والحشوية من المسلمين.

بقيت طائفة ثالثة لا هي بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات، وهؤلاء هم المتكلمون أصحاب النظر الذين يؤولون هذا النوع من متشابه الآيات ويحتكمون إلى العقل وحده. ولكن العقل وحده في نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه، وكثيرا ما يحيل أمورا يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سيذكره المؤلف فيما بعد. ومن هنا كان أخذ العلم بالحقائق عن الذوق، والتسليم بما ورد في الشرع على ظاهره أسلمَ وأبعدَ عن الشك والحيرة من الاحتكام إلى العقل.

(١٣) " ومما يدللك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له ".

هي إحدى المسائل التي يحكم العقل باستحالتها لمناقضتها لما يعتبره الفكر أوليا بيّنا بذاته، مع أن التجلي والكشف الصوفي يقضيان بصحتها: والعلة لا تكون معلولة لمعلولها في نظر العقل لأنه يحكم بأن الشئ الذي يتوقف عليه وجود شئ آخر كي يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشئ الآخر المتأخر عنه، وإلا لزم الدور. هذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعداه لأنه ينظر إلى العلة والمعلول من حيث إنهما شيئان مختلفان متمايزان وجودا وتقديرا. أما الذوق الذي يشهد الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات فإنه لا يرى حرجا من القول بأن العلة معلولة للمعلول، كما أن المعلول معلول للعلة: وذلك أن العلل والمعلولات جميعها صور متكثرة في عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمعلولية باعتبارين مختلفين: فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة، فهي في عينها جامعة للعلية والمعلولية وأحكامها. وليس الفرق بين الحالتين إلا في الذهن وفي النسب المفروضة في الحقيقة الواحدة.

ولكن على أي نحو يؤثر المعلول في علته بحيث تصبح العلة معلولة له ؟ لا يؤمن ابن عربي بأن العلية والمعلولية معناهما مجرد الفعل والانفعال على التوالي، لأن المعلول يفعل في العلة كما

تفعل العلة في المعلول، وينفعل عنها تنفعل هي عنه. وذلك أنه لولا معلولية المعلول لم يمكن أن تتحقق عِليَة العلة. أي أن عِليَة العلة، موقوفة على معلولية المعلول. وإذن تكون معلولية المعلول علة لعلية العلة، لأن العلية والمعلولية متضايفان يتوقف كل منهما على الآخر وجودا وذهنا: أي أن علية العلة لا تكون ولا تعقل إلا بمعلولية المعلول، كما أن معلولية المعلول لا تكون ولا تعقل إلا بعلية العلة.

ولما كانت العلل والمعلولات جميعها صورا ومجالي للوجود الواحد الحق، وكان لكل منها صفتا العلية والمعلولية معا، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها عِللا وما يصح أن نسميه معلولات. والحقيقة أنها كلها علل من وجه ومعلولات من وجه آخر، وأنها علل من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها. وبهذه الطريق ينفي ابن عربي كثرة العلل ويقرر وحدتها، لأن الاعتراف بكثرة العلل شرك صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود. وبها أيضا يُرجع جانب المعلولية في الوجود إلى صور الموجودات: أي إلى العالم. أي أن نظرته إلى العلة والمعلول هي نظرته إلى الوحدة والكثرة أو إلى الحق والخلق.

(١٤) " فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة. فقد حشر في دنياه ونشر في قبره ".

النشأة الأخراوية هي الحال التي عليها الإنسان الصافي النفس والقلب، المتجرد من الشهوات وعلائق البدن، الكاشف لحقائق الأمور على ما هي عليه. والنشأة الدنياوية هي الحال التي عليها عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربه. فالناس صنفان: صنف على النشأة الأولى وهم " العارفون " بالله من حيث تجليه لهم لا من حيث نظرهم العقلي، وهؤلاء هم الذين يردون العقل إلى حكم الذوق. وصنف على النشأة الثانية وهم الذين يعرفون الحق بالنظر الفكري ويردونه إلى حكم النظر. وقد سمي أصحاب النشأة الأخروية بهذا الاسم لأن لهم صفات أهل الآخرة من حشر وبعث الخ. أما بعثهم من القبور فمعناه خروجهم من أحكام البدن المستولي عليهم. وأما حشرهم فمعناه جمعهم أو تحققهم من جمعهم في العين الوجودية الواحدة التي هي الحق.

فالعارفون يظهرون للناس في صورتهم الدنياوية، ولكن الله قد حول بواطنهم إلى النشأة الآخرة، ولو أنهم لا يعرفهم في هذه النشأة إلا أصحاب الكشف والبصيرة.

(١٥) " فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية والإدريسية... إلى آخر الفص ".

يقول كان لإدريس نشأتان: نشأة سماوية لما رفعه الله إلى السماء وأقام روحانيته المجردة في فلك الشمس (راجع الفص الرابع)، ونشأة عنصرية أرضية عندما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبي إلياس. ولكنا ذكرنا (تعليق ١ فص ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزا للعقل الإنساني في حل تجرده عن علائق البدن وتوجيهه نحو المعرفة الكاملة بالله. والآن نضيف أن " إلياس " وهو الاسم الثاني له، ليس إلا رمزا للعقل نفسه في حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته. ولذلك قال إن من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق في نفسه بالحالتين جميعا: أي يجب أن يتحقق أولا بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجا في سلم التجريد حتى يصبح عقلا صرفا فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل، وينكشف له ما انكشف لإدريس وإلياس. وفي كلام ابن عربي في هذه المسألة وصف دقيق للمعراج الروحي والترقي الصوفي لم يذكره في أي فص آخر من فصوص هذا الكتاب.

ويظهر أنه يرى البلية العظمى في الطريق الصوفي – حيث يكون الحجاب بين السالك إلى الله وبين الحقائق الكشفية أكثف ما يكون – إنما هي الحال التي يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك في الطريق من عقله فيكون حيوانا صرفا، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلا صرفا. أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلي، فإنه ينكشف له في الحالين أمور لا مجال لانكشافها في الحالات الأخرى – حالات اشتغال العقل بمطالب البدن. ولذلك يرى ابن عربي أن المريد في بدء حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجا عن حكم عقله ولا يجعل له سلطانا عليه، ولا يعمل عقله في التفكير في شئ من الأشياء، بل يدعه غفلا من كل شئ عاطا من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته. وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر. وفي الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغير ذلك. ثم ينبغي له أن ينتقل مرة أخرى إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققا وذائقا لما يعانيه ويشاهده. وهنا يشاهد السالك أمورا هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية: يريد بهذه الأمور شيئا أشبه بالمثل الأفلاطونية في العالم المعقول: وهي التي يعاين صورها المحسوسة في العالم المحسوس وصورها البرزخية – في الكشف

الحيواني – في عالم البرزخ أو المثال. ولكن العالم المعقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالي الأفلاطوني وإنما هو عالم الذات الإلهية في مقام أحديتها. فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تجرده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورَها في جميع صور الموجودات العلوية والسفلية شريفها وخسيسها، عظيمها وحقيرها. فإن كوشف صاحب هذا المقام – بالإضافة إلى ما ذكرنا – بأن الطبيعة هي عين النفس الرحماني وليست شيئا مغايرا له في الحقيقة، فقد وقف على سر عظيم، وهو معنى قوله: " فقد أوتي خيرا كثيرا " – لأنه يعلم حينئذ لأن الحقيقة التي هي وجود بحث صرف، وهي النفس الرحماني، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التي لا تتناهى وهي باقية على حالها في عالمها. فهي أصل الكل ومنشؤه، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجعه.

عند ذلك يعرف الممالك ذوقا معنى قوله تعالى: " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم "، أي يعرف أن الذي قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق، ولذلك قال: " فبالمجموع وقع القتل والرمي ".

الفص الثالث والعشرون

(١) " الحكمة الإحسانية ".

موضوع هذا الفص " الإحسان " وهو في اللغة فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو العمل. وفي الشرع أن تتوجه إلى الله في عبادتك بكليتك وتتمثله في محرابك كما ورد في الحديث المشهور عندما سُئل النبي عن الإحسان ما هو فقال: " أن تعبد الله كأنك تراه ". وهو في عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع المراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجلٍ في كل شئ. وهذا الأخير هو المعنى الذي يدور عليه هذا الفص والذي يستخلصه المؤلف من الآيات الواردة في حق لقمان في قوله تعالى: " وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم... يا بني إنها إن تكُ مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ". فلقمان في هذا الفص لسان من ألسنة وحدة الوجود التي يتخذها ابن عربي مترجمة عن مذهبه. أما نسبة الفص إليه فلشهرته بالحكمة وشهادة الله له بذلك. والحكمة وضع الأشياء في موضعها ومعرفة الأشياء بحقائقها، وهي عند الصوفية المعرفة الذوقية بحقيقة الوجود (راجع الفص الأول، التعليق الأول)، وعند ابن عربي هي المعرفة الذوقية لوحدة الوجود. ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذي من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان.

(٢) " إذا شاء الإله يريد رزقا " (الأبيات).

المشيئة والإرادة لفظان يستعملان في اللغة على سبيل الترادف، ويستعملان بمعنيين مختلفين في اصطلاح ابن عربي والحسين بن منصور الحلاج من قبله. فهما من ناحية أنهما صفتان للذات الإلهية متحدتان – كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق – ولكنهما مختلفتان من حيث إن المشيئة مرادفة للعناية الإلهية أو للأمر الإلهي التكويني الذي يتعين به كل شئ على نحو ما هو عليه، في حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شئ من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. وهذا معنى قول المؤلف " يريد زيادة ويريد نقصا ": أي يريد تحقق موجود من الموجودات، وهو المشار إليه بالزيادة، وعدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليه بالنقص. ولكن الكل خاضع للمشيئة التي تقضي بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص، وجود

أو عدم وجود، طاعة أو معصية. فالمشيئة إذن في مذهب ابن عربي الجبري أشبه شئ بالقانون العام للوجود. أو بمجموعة قوانين الوجود، لأنها تتعلق بماهيات الأشياء – والأشياء أعم من الموجودات لأنها تشمل الموجودات والمعدومات: أي الأشياء التي قد تحقق بالفعل والتي لا تتحقق أصلا – فتعينها على النحو الذي هي عليه. ولذلك يسميها ابن عربي أحيانا بالوجود (الفتوحات جـ٤ ص٥٥)، وبعرش الذات، متبعا في ذلك أبا طالب المكي (الفتوحات جـ٢ ص٥١، جـ٣ ص٦٢، جـ٤ ص٥٥).

فوجود الأشياء على النحو الذي توجد عليه، أو عدم وجودها إطلاقا، يتعلق بالمشيئة. ولكن وجود شئ من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد أن يوجد، متعلق بالإرادة. هذا هو الفرق بين الاثنين كما يفهمه چامي (شرح الفصوص جـ٢ ص٢٨٧، ٢٨٨) وهو رأي يتفق مع الروح العامة لمذهب ابن عربي كما نجده في الفصوص والفتوحات. ولكن القاشاني (شرح الفصوص ٣٧٤) والجرجاني (تعريفات ص١٤٧) يذهبان إلى أن المشيئة هي التي تتعلق بإيجاد الأشياء في العالم الخارجي وبانعدامها بعد وجودها، في حين أن الإرادة تتعلق بالإيجاد وحده. ويؤيدان مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذي جرى عليه القرآن في استعمال الكلمتين. يقول القاشاني " والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات، وقد تكون مع إرادة وبدونها. والإرادة من الصفات الموجبة للإسم المريد. فالمشيئة أعم من الإرادة: فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة: أي بالإيجاد والإعدام. ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية، فلا تقتضي إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لا غير ". ويقول الجرجاني " مشيئة الله عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود. وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم. فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر ". والإرادة خاضعة للمشيئة لأنها صفة من الصفات الإلهية أو شئ من الأشياء التي يعينها قانون الوجود العام. وهذا هو معنى قوله:

مشـــــيئته إرادتـــــــه فقولـــــــوا بهـــا قـــد شـــاءها فهـــي المشـــاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة في البيت الثالث ومرتين في البيت الرابع، فقد قرئت بفتح الميم وبضمها. ويقول چامي (ص٢٨٧) إنها بضم الميم في موضعها الأول والثاني حسب النسخة المقروءة على المؤلف، وبفتح الميم في موضعها الثالث. ولكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلاثي على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس.

وأما الرزق الذي أشار إليه في البيتين الأولين فرمز لما يقوَم كلا من الذات الإلهية والعالم ويظهر كلا منهما بمظهره الخاص به. فالعالم من ناحية غذاء للذات الإلهية لأن به تظهر هذه الذات في صور الوجود الخارجي وتظهر فيها كمالاتها. والذات الإلهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هي الجوهر المقوم لصور الوجود، ولا وجود لصورة من غير جوهر يقوَمها، كما لا وجود لجسم من غير غذاء يقوَمه.

(٣) " والحكمة قد تكون متلفظا بها ومسكوتا عنها ".

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار الإلهية المستورة على غير أهلها. والأولى يخاطب بها العوام، والثانية قصر على الخواص. ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويلات التي لا يقرها الدين في قليل ولا كثير، تارة تحت ستار الكشف والذوق، وطورا تحت عنوان " علم الخواص " أو " علم الباطن " أو " المضنون به على غير أهله " ونحو ذلك.

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب العجيب من التأويل يوضح به ابن عربي الفرق بين نوعي الحكمة.

قال لقمان لابنه: " يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردم فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ". فيفهم ابن عربي في هذا النص معنيين يدلان على حكمتين. أما الأول، وهو ما يدل عليه ظاهر النص، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتي بحبة الخردل مهما يكن موضعها في السموات أو في الأرض، دالا بذلك على إحاطة علم الله وقدرته، وأنه لا يوجد موجود في السموات أو في الأرض مهما كان صغيرا إلا ويعلمه الله. هذه هي الحكمة المتلفظ بها. وأما الحكمة المسكوت عنها فهي أن لقمان لم يصرح بالموتى إليه، ولم يقل لابنه إن الله يأتي بها إليك أو إلى فلان أو فلان، بل أرسل الإتيان عاما ولم يقصره على فرد بعينه. وفي هذا تنبيه على أن ما في السموات والأرض هو الحق لا غيره: أي فيه تنبيه على أن ما في السموات (وهو ما في العالم العلوي من الحقائق الروحانية) وما في الأرض (وهو ما في العالم السفلي من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها) كل ذلك معلوم للحق، بل إنه ليس شيئا سوى الحق.

فالحكمة الظاهرة في الآية على هذا التأويل هي أن الحق هو الآتي بالوجود المرموز إليه بحبة

الخردل. والحكمة الباطنة هي أنه عين ذلك الوجود، أي عين كل معلوم، وأنه يأتي به إلى كل شئ في السموات والأرض، لا إلى شئ دون شئ. ومعنى إتيانه بالوجود إلى الأشياء ظهوره فيها في جميع مراتبها ودرجاتها. وفي هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى " وهو الله في السموات وفي الأرض ".

(٤) " إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشئ، فهو أنكر النكرات ".

ذكرنا في التعليق السابق أنه قرر أن الحق عين كل معلوم، ولم يشأ أن يقول عين كل شئ، لأن المعلوم أعم من الشئ إذا قصدنا بالشئ الموجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الموجود الثابت في العلم غير المتحقق في الخارج. وبما أن علم الله شامل لجميع الموجودات، سواء ما تحقق منها في الخارج وما لم يتحقق مما له ثبوت في العلم فقط، قال إن " المعلوم " أعم من " الشئ " وأدخل في المعلوم المعدومات التي لها الثبوت دون الوجود الخارجي. وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشئ مساوٍ للمعلوم، فأدخلوا الأعيان الثابتة في الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا في العلم الإلهي، واستشهدوا بقوله تعالى: " إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ". فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشئ قبل كونها وتحققها في الخارج.

أما قوله " فهو أنكر النكرات " فيصح أن يكون الضمير فيه عائدا على " المعلوم " كما يقول جامي (جـ٢ ص٢٩٠) لأنه يعم الموجودات والمعدومات، أي يعم الموجودات العينية والعلمية من الممكنات والممتنعات، والشئ مختص بالوجود العيني وحده. ويصح أن يكون عائدا على الحق سبحانه كما يقول القيصري (ص٢٤٥) بمعنى أن الحق لما كان عين كل معلوم، سواء أكان موجودا في العين أم لم يكن، والمعلوم أعم من الشئ، والشئ أنكر من كل نكرة، لزم أن الحق أنكر النكرات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو. والحق الذي هو أنكر النكرات بهذا المعنى هو الذات الإلهية المطلقة عن كل التعينات، المنزهة عن جميع الصفات والأسماء. وإلا فالحق الظاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف. وإذا كان الحق عين كل معلوم – سواء أكان المعلوم أعم من الشئ أم مساويا له – وكان عالما بكل معلوم في السموات وفي الأرض، لزم أن العالِمَ والعلم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار.

(٥) " فقال إن الله لطيف خبير... إلى قوله فقال خبيرا ".

فسر في هذه الفقرة قوله تعالى " إن الله لطيف خبير " تفسيرا جزيئا صريحا في دلالته على وحدة الوجود، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التي هي مقابل الكثافة. ويظهر لطفه تعالى

في أنه الجوهر الساري في خفاء في الوجود بأسره. فهو في كل شئ عين ذلك الشئ مهما أطلق عليه من الأسماء وُحدَ به من الحدود، فإن الأشياء لا تختلف إلا في أمور عرضية أو أمزجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يتميز به عما عداه: فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد في الجميع. وليس هذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة. ومن هذه الناحية شابه مذهب ابن عربي مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله متماثل بالجوهر مختلف بالأعراض. وليس ببعيد أن تكون فكرة الأشاعرة إحدى الأفكار التي أوحت إليه بمذهبه في وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفكرتين. فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم. أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد، إذا نظرت إليه في إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منه العالم، وإذا نظرت إليه في تقييده – أو في تعدده وتكثره – قلت إنه هو العالم. وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض – وهو قول الأشاعرة – في نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتكثرها بالصور والنسب (قارن الفص الثاني عشر، التعليق الثالث عشر).

أما نعت الله نفسه بأنه " خبير " فمعناه أنه عالم عن اختبار، والعلم عن اختبار هو العلم الذوقي. والعلم الذوقي مقيد بالقوى وحاصل عنها. وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى العبد في قوله " كنت سمعه وبصره " الخ. ومعنى هذا أن الله خبير أي أنه يعلم علم الأذواق في صورة من له القوى التي يحصل بها هذا العلم. فهو علم مكتسب للحق، بل هو المشار إليه في قوله تعالى: " ولنبلونكم حتى نعلم ". فجعل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما. وفي هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيد بالقوى الروحانية والجسمانية الذي هو علم الأذواق.

(٦) " ألا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم. والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام ".

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن المشرك يفترض الانقسام في مقام الألوهية وهو مقام يأبى الانقسام. فالمظلوم هو هذا المقام الذي وصف بوصف لا يصدق عليه. وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره في الألوهية، وهذا باطل لانتفاء وجود ذلك الغير ولأن عين الوجود واحدة. فإشراك أي شئ مع ما هو عينه غاية الجهل. وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على العين الواحدة، يتوهم وجود مشاركة في مقام الألوهية حيث لا مشاركة. فالمشاركة الحقيقية في مقام الألوهية منتفية، والمشركون واهمون في شركهم. هذا من وجه، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقية في أي شئ يتنازعه اثنان، لأن الشئ الواقع فيه

الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لكل منهما جزء غير الجزء الذي للآخر، وإذن فلا شركة بينهما على الحقيقة. وإما أن يكون ما يقع فيه الاشتراك بين الشريكين مشاعا يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدل، وذلك باطل أيضا لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويجعل الأمر المشترك فيه مختصا بأحد الشريكين وهو المتصرف. فلا مشاركة على الحقيقة.

وبعد أن أبطل الشرك والشركة وبيَن أنهما ليس لهما وجود حقيقي، أشار إلى شركة حقة ليست كفرا ولا ظلما: وهي اشتراك الأسماء الإلهية جميعها في العين الواحدة التي هي الذات الإلهية، فقال: " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن: هذا روح المسألة ": أي حقيقة مسألة الشركة هي أنها واقعة في الأسماء الإلهية، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هذه الأسماء على الذات الأحدية الجامعة لها. وإذا كان الشرك بمعناه الأول شرك الأشقاء الجاهلين المحجوبين، فهذا الأخير شرك السعداء العارفين.

الفص الرابع والعشرون

(١) " الحكمة الإمامية ".

يدور هذا الفص حول مسألة العبادة والألوهية، فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوفي الواسع، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله. فكل معبود إنما هو مجلى من مجالي الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات. قال تعالى: " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه " أي قدر أزلا – كما يقول ابن عربي – ألا يعبد في الوجود إلا الله، لأنه ليس في الوجود إلا هو.

ويدور الحوار في الفص بين موسى لسان وحدة الوجود، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه، وهارون أخيه الذي هو أقل حظا منه في هذه المعرفة. فينكر هارون على أصحاب العجل عبادتهم إياه ويضيق ذرعا بهم، فيدله موسى على سر عبادة العجل وعلى معنى العبادة مطلقا وهو المعنى الذي أشرت إليه.

أما تسميته الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة، وهارون إمام بمعنيين: الأول أنه كان خليفة موسى على بني إسرائيل بدليل قوله: " اخلفني في قومي "، والثاني أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله في أرضه. والأولى هي الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجتهما في الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما في تمام المعرفة، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يرى أن الخلافة الكاملة لا تكون إلا للكاملين من العارفين.

(٢) " ولذا لمَا قال له هارون ما قال.... إلى قوله لمَا علم أنه بعض المجالي الإلهية "

لم ينكر موسى إذن على عبدة المجل عبادتهم إلا من حيث إنهم حصروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي هي صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل ما يعبد. وقد نبَه موسى أخاه هارون إلى هذا السر لما غضب عليه في محضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه. ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غاب عن هارون وعن بني إسرائيل لما سأل السامري عن صنعه عجلا من الذهب ليعبده القوم بدلا من العجل الحيواني. وذلك السر هو في الحقيقة سر

عبادة كل معبود. وقد عني به موسى الحب والميل " الذي هو المقصود الأعظم المعظم في القلوب " إذ لم يزد السامري على أن صنع للقوم عجلا من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهواهم بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته. ولكن عبادة العجل سواء أكان ذهبا أم لحما ودما كفر وجهل، وإن كان المعنى الذي تنطوي عليه عبادته هو المعنى الحقيقي في كل عبادة. أما كونه جهلا فلأن المعبود بحق ليس محصورا في صورة العجل ولا في أية صورة كانت، بل هو ما في الصور كلها من الحق. والعبادة الصحيحة لا يستحقها سوى الحق الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور. ومما يدل على جهلهم قولهم من قبل لموسى " يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة: قال إنكم قوم تجهلون " لأن العبادة مطلقا لا تكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى " ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه ". والإله المجعول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة. وأما كونه كفرا فلإن فيه توهم إشراك ما سوى الحق في الألوهية حيث لا يوجد السوى. ولكي يوضح موسى لقومه فناء الصور في الذات الإلهية الواحدة أحرق العجل وألقى برماده في اليم، وليس العجل إلا رمزا للصور الوجودية المحدودة، كما أن اليم ليس إلا رمزا لبحر الوجود الزاخر الذي تنمحي فيه حدود جميع الصور. ولو لم يتعجل موسى بإحراق العجل وحلَ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لا بقاء للصور.

(٣) " فإن المثلين ضدان: فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته "

انتقل من الكلام عن تسخير موسى للعجل بإحراقه إياه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام. وخلاصة نظريته أن الأعلى في مراتب الوجود يسخر الأدنى. فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه بعضا كما قال تعالى: " ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا ". ولكن على أي نحو يسخر الإنسان الإنسان ؟ في الإنسان طبيعتان: الطبيعة الإنسانية وهي جهة الربوبية فيه ولها صفة الكمال، والطبيعة الحيوانية وهي جهة البشرية فيه ولها صفة النقص. ولما كان التسخير دائما للكامل، والتسخر دائما للناقص، لزم أنه لا يسخر إنسان إنسانا من حيث إنسانيته، بل من حيث صفة من صفات نقصه الداخلة تحت اسم الطبيعة الحيوانية، ككونه في درجة أنزل من درجته في المال أو الجاه أو العقل أو ما شاكل ذلك. وأما قوله: " فإن المثلين ضدان " فمعناه أن إنسانا وإنسانا مثلان، والمثلان ضدان: لأن ما يقع فيه الاشتراك بين المثلين هو محل النزاع بينهما، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد، فلا يخضع أحدهما للآخر ولا يسخر له. ولذلك كانت العداوة أشد ما تكون بين الأقوياء وأصحاب المهن

الواحدة والطبيعة الواحدة. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالمسخر (إسم فاعل) دائما هو الإنساني، والمسخَر (إس مفعول) دائما هو الحيوانية: أي صفة من صفاتها.

(٤) " فالعالم كله مُسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مُسخر ".

ذكر أن التسخير قسمان: تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد للمسخر كتسخير السيد لعبده، وتسخير الملك لرعاياه. وتسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك، وكتسخير الطفل لأبويه، وتسخير الأدنى للأعلى أيا كان. وهذا النوع غير مراد للمسخَر، ولكن طبيعة الأشياء تقضي أن يسخر الأعلى كل ما في وسعه في خدمة الأدنى ولمصلحته. ثم انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصدق وصف نصفه به هو " التسخير الميتافيزيقي "، وإن كان يدخله في النوع الثاني الذي هو التسخير بالحال: أعني بذلك التسخير الميتافيزيفي تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى. ولم يجر العرف بتسمية الله مسخرا كما يقول المؤلف، ولكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبه يجعلان هذا التسخير أمرا لا مفر منه. والحق مسخَر للخلق بمعنى أنه يتجلى على الخلق بشئونهم ويعطيهم من صفات الوجود ما تقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر ومجال له. قال تعالى: " كل يوم هو في شأن " فأتى بضمير الغائب " هو " للدلالة على أن هويته كل يوم في شأن من شئون الخلق ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات. والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو في الحقيقة عين الحق، وإن كان من حيث التعين بالغير والسوى. فالحق هو المسخر لنفسه بحسب شئونه وتجلياته.

(٥) " ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير "

عبادة تأله كعبادة الأصنام والشمس والقمر والكواكب والحيوان، وعبادة تسخير كعبادة الأموال والجاه والمناصب. ويرى ابن عربي أن الوجود كله سلسلة من الكائنات يسخر بعضها بعضا، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض. وأنه لا يعبد شئ من الأشياء في العالم إلا بعد أن يتلبس بالرفعة في نظر العابد، ويظهر في قلبه بدرجة التعظيم والتقديس. ولهذا ما بقي نوع من أنواع الكائنات في نظره إلا وبعد بإحدى العبادتين: عبادة التأله وعبادة التسخير. والمعبود في الكل هو الواحد الحق، ولكنه يعبد على درجات متفاوتة في مجاليه المختلفة، ولذلك قال عن نفسه: " رفيع الدرجات " ولم يقل رفيع الدرجة، لأنه هو المعبود في صورة كل ما يعبد ومن يعبد، بدرجات يتفاوت فيها العابدون. وأعظم مجلَى يعبد فيه الحق وأعلاه هو " الهوى " لأنه

أساس كل عبادة، والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد. فلا يعبد شئ إلا بالهوى، ولا يعبد هو إلا بذاته. ومن هنا وجب أن نميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يعبد إلا بذاته، والحق في مراتب الصور الكونية الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد، ولذا قال:

وحـق الهـوى إن الهـوى سـبب الهـوى ولـولا الهـوى في القلـب مـا عبـد الهـوى

يقسم بقدسية الهوى (الحق) أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صوره، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبد معبود ولا وجد عابد. ويذكر الشيخ في فتوحاته أنه شاهد الهوى في بعض مكاشفاته ظاهرا بالألوهية قاعدا على عرشه، وجميع عبدته حافون من حوله: ويقول " وما شاهدت معبودا في الصور الكونية أعظم منه ".

فالهوى إذن إسم آخر من أسماء الله، بل هو أعظم أسمائه. قال تعالى: " أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم " ؟ يقول ابن عربي أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبني على علم من الله (والمراد من الآية في الأصل على علم من العابد لهواه !) بأسرار تجلياته في تلك الصور. فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته، والمحجوبين بالوقوف عندما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إليها على الحقيقة، وإن كانوا يجدون في بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له.

والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام: فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب أمرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق هواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق.

(٦) " والعارف المكمَل مَنْ رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ".

هذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم، بل هي نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه. وإذا كان كل ما في الوجود مجلى للحق وصورة من صوره، وكان لكل موجود وجهان: وجه من الحق ووجه من الخلق، وإذا كان فوق كل هذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير، لزم أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، وحلَ قولنا: " لا معبود بحق إلا الله " في ميدان الدين، محل " لا موجود بحق إلا الله " في ميدان الميتافيزيقا. وهذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية في مذهب ابن عربي. وقد وجدنا له صداه في كثير من فقرات هذا الكتاب وفي غيره من

كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلا لجميع الاعتقادات في الله، ومرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق.

يقول:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني

ويقول:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما عقدوه

فالعارف في نظره هو الذي نظر إلى الوحدة في الكثرة، ووضع الألوهية في موضعها: أي في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين. والجاهل هو الذي وضع الألوهية في صورة معبوده الخاص، حجرا كان أو شجرا أو حيوانا أو إنسانا. وهو محجوب عن حقيقة الوحدة، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود. ولهذا قال: " أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشئ عجاب " ؟ فلم ينكر وحدة الآلهة بل نعجب منها، لأنه وقف مع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها.

الضمير هنا عائد على العارفين، وهم عباد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه ببعض صفاته: والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور، فهم يعرفونه في هذه الصور ويعبدونه فيها، وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها، وإنما يعبدون الحق فيها. وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول، والرسول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها، ويدعوهم إلى عبادة إله واحد يُعْرف إجمالا ولا يشهد. فيبدو العارف في صورة المنكر لعبادة المجالي الوجودية، لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها، وهو منزه عن الحصر والتقييد.

هذا، وقد يكون المراد بالوقت الدهر، وهو أعظم مجالي الحق واسم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال: " لا تَسُبّوا الدهر فإن الله هو الدهر ". فالعارفون عبَاد الوقت بهذا المعنى أيضا أي عبَاد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملا صورا جديدة من صور الوجود.

الفص الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء.

أراد أن يفسر السر في قتل فرعون أبناء بني إسرائيل عندما أخبره كهنة عصره أن هلاكه سيكون على يد مولود منهم، فجاء بهذه الفكرة الغريبة التي شرحها في صدر هذا الفص. والظاهر – كما يبدو من شرح القاشاني – أنها فكرة أوحت بها نظرية أفلوطين في الفيوضات، وإن كانت بعدت كثيرا عن مصدرها، وامتزجت بعناصر إسلامية لا صلة لها بمذهب أفلوطين. ولكي نفهم ما يسميه " الحكمة في قتل أبناء بني أسرائيل من أجل موسى " يحسن أن نلخص الأساس الفلسفي الذي تعتمد عليه هذه الفكرة، وهو ما أشرت إليه من قبل.

قد ذكرنا مرارا أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر، وإنما تتعدد وتتكثر بحسب التعينات والتجليات الظاهرة في الوجود.

ونزيد هنا أن بعض هذه التعينات كليّ وبعضها جزئي. فالكلية كالتعينات الجنسية والنوعية وكأمهات الأسماء الإلهية، والجزئية كالأفراد غير المتناهية المندرجة تحت التعينات الكلية. والأولى تقتضي في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة، أولها العقل الأول المسمى " أم الكتاب " و " القلم الأعلى " و " النور المحمدي ": وهذا ينفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرورواح العلوية والملائكة الكروبين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء. ثم تتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ. وتتنزل مراتب التعينات في هذه النفس الكلية أيضا. ثم يأتي بعد ذلك عالم المثال، ثم عالم العناصر الذي هو آخر مراتب التنزلات. وكل متعين بالتعين الكلي من المجردات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ، يُفيض على ما تحته من التعينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه.

فأرواح الأنبياء على هذا الرأي من التعينات الكلية. وأرواح أممهم بالنسبة إليهم هي بمثابة الأعوان والخدم. وموسى أحد هذه الأرواح المتعينة بالتعين الكلي. وأرواح الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادته هي الأرواح التي تحت حيطة روحه، وفي حكم خدمه وأعوانه. فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إياه، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بني إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتجتمع فيه خواصها. فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه، تعاضدت تلك

الأرواح في إمداده بالحياة والقوة، وكل ما هو مهيأ من الكمالات لتلك الأرواح الطاهرة. فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة توجهت ﷺ إليه وأقبلت نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له. وقد كان أثرها فيه عظيما، لأنها أرواح أطفال حديثي التكوين قريبي العهد بربهم. وظاهر من هذا أن المراد بالتعينات الكلية إنما هو المجالي الكلية للواحد الحق التي نسبتها إلى المجالي الجزئية أشبه شئ بنسبة الكلي المنطقي إلى جزئياته. والأنبياء والأولياء – أو بعبارة أدق – أرواح الأنبياء والأولياء – بعض هذه المجالي. ولهذا قال مُحَمّد ﷺ: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين: أي تجلى الحق في صورتي الروحية الكلية قبل خلق آدم. وقد ذكرنا أن من رأى ابن عربي أن الحق هو المتجلي في صورة كل شئ بحسب استعداد تلك الصور، ولكنه متجلٍ في أكمل صورة في الإنسان الكامل الذي يتمثل في طبقة الأنبياء والأولياء. وإذا كانت الأنبياء من المجالي الكلية للحق، ومن أوائل الكلمات الإلهية (العقول الإلهية)، أدركنا لِمَ ينسب ابن عربي حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلمات الرسل، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموحي بالحكمة الواردة فيه نبي من الأنبياء، أو هو الحق متجليا في صورة ذلك النبي.

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بي إسرائيل عن خطأ أو جهل، بل كان عن علم إلهي وتقدير أزلي، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك.

(٢) " وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليَم... إلى قوله سكينة الرب ".

أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنساني الذي يطلقون عليه اسم الناسوت، وباليم العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية، كقوة النظر الفكري وقوى الحواس والقوة المتخيلة وما إلى ذلك من القوى التي هي آلات المعرفة في الإنسان. وظاهر أن " موسى " هنا ليس إلا مثالا للإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته، وأن كل ما يصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين. فقد ألقاه الله في اليم، أي قذف بناسوته في بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلهية التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى. والتابوت الإنسان الذي هو الجسم أكمل الأجسام العنصرية على الإطلاق، ولذلك كان أهلا لأن يكون محل النفس الإنسانية التي تدبره، ومحل السكينة الإلهية.

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينة الإلهية التي وضعها الله في التابوت الإنساني، إلى ما ورد في القرآن في سورة البقرة عن قصة طالوت. والذي يعنينا هنا هو الآية التي ورد فيها

ذكر التابوت وسكينة الرب، وهي الآية الوحيدة التي اقترن اسم السكينة فيها باسم التابوت. قال تعالى: " وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة " (البقرة – ٢٤٩). ومعنى السكينة اللغوي الطمأنينة والأمن، وبهذا وردت آيات كثيرة في القرآن كقوله تعالى: " هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ". ولكن ليس هذا هو المعنى الذي يرمي إليه ابن عربي. وأغلب الظن أنه يرمي إلى معنى آخر قريب من المعنى الذي تفيده كلمة " سكينه " العبرية في استعمالها الديني والفلسفي عند اليهود. نعم لا إجماع بين مفكري اليهود على رأي خاص في معنى " سكينه " ولكنها تفيد بوجه عام معنى الحضور الإلهي بين بني إسرائيل. وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه. وقد فهمت أيضا بمعنى الواسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك. وإذا صح ما ذكره أبو البقاء في " كلياته " من أن " كل سكينة في القرآن فهي طمأنينه إلا التي في قصة طالوت فإنها شئ كرأس الهرة له جناحان " (الكليات ص٢٠١)، كانت سكينة التابوت الإنساني شيئا مختلفا تمام عن سكينة تابوت طالوت، لأنه لا يقصد بها إلا الناحية الإلهية في الإنسان (أي اللاهوت)، وهو الحضور الإلهي الذي يفهمه اليهود من كلمة " شكينه "، أو هو الله نفسه.

(٣) " كذلك تدبير الحق العالم، ما دبره إلا به أو بصورته... كتوقف الولد على إيجاد الوالد ".

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبير النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات، قال كذلك يدبر الحق العالم. فالحق في نظره لا يدبر العالم كتدبير فاعل محض لقابل محض، بل تدبير العالم بالعالم: أي يظهر تدبيره في العالم فيما يجري في العالم نفسه من تدبير بعضه بعضا، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجه الوالد، وتوقف المسببات على أسبابها، والمشروطات على شروطها، والمعلولات على عللها.

كل أولئك أنواع من التدبير جارية بالفعل في العالم، وهي بعينها ما يسميه بالتدبير الإلهي. فالكاف في قوله: " كتوقف الولد على إيجاد الوالد " ليست للتشبيه، لأنه لا يريد تشبيه تدبير الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له، ولكنها للتمثيل. فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثر بعضه ببعض، إنما هو أمثلة للتدبير الإلهي في العالم، وهو لا يجري

إلا في العالم وبواسطة العالم نفسه. ولهذا قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة: " وكل ذلك من العالم، وهو تدبير الحق فيه ". وخلاصة القول أن الله لا يدبر العالم وهو بعيد عنه مخالف له، مستقل في وجوده عن وجوده، بل يدبره على أنه صورة وهو عين تلك الصورة. وكل ما يجري في العالم بواسطة العالم هو تدبيره.

وأما المراد " بصورته " – أي صورة العالم – فهو الأسماء الإلهية المتجلية في جميع مراتب الوجود، لأنها صورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنه. ومعنى تدبير الحق العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها في أعيان الموجودات، وظهوره فيها بحسب مقتضيات استعدادها، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق مجموع هذه الأسماء الإلهية. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي " فما وصفناه (أي العالم) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف ". ويقول: " فما وصل إلينا من اسم تَسَمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ". ولكن أي تدبير هذا الذي تقتضيه طبيعة الوجود وهي ثابتة مستقرة أزلا لا تخضع إلا لجبريتها الصارمة ؟.

(٤) " الأسباب والشروط والعلل: "

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد، وهو أنها مقدمات يتبعها توال. ولكن لكل منها معنى خاص. فالسبب بالمعنى اللغوي اسم لما يتوصل به إلى المقصود، وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه. ومعناه الفلسفي ما يوجد المسبب بوجوده فقط إذا كان تاما، وما يتوقف وجود المسبب عليه، ولكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط إذا كان ناقصا. والشرط تعليق شئ بشئ بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني. وقيل هو ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون خارجا عن ماهيته غير مؤثر في وجوده. وأحيانا يفرقون بين السبب والشرط على أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجد مسببه وإذا لم يوجد لم يوجد مسببه، في حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد المشروط، ولكنه إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد المشروط. وقد تستعمل كلمتا السبب والعلة على سبيل الترادف في الفلسفة، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين: الأول أن المسبب يوجد عند وجود سببه لا به، في حين أن المعلول شئ لازم عن العلة ذاتها. الثاني أن معلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة، في حين أن المسبب لا يحصل عن سببه مباشرة.

(٥) " فكما أنه ليس شئ من العالم إلا وهو يسبح بحمده، كذلك ليس شئ من العالم إلا وهو مسخَر لهذا الإنسان ".

كل شئ في الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته، أو يظهر اسما من أسمائه. وفي ذلك إفصاح عن الكمالات الإلهية، وهذا أعلى مراتب التسبيح والتقديس. وليس هذا التسبيح نطقا باللسان، ولكنه تسبيح أحوال الكائنات التي تعبر عن مكنونات أسرارها، كما أنه ليس المسبح بالحمد سوى المسبح بحمده: أي أن " الكل " ألسنة ثناء على " الكل ". وفي هذا المعنى قال ابن عربي في الفص الخامس:

فيحمـــــــــدني وأحمـــــــــده ويعبـــــــــدني وأعبـــــــــده

ولكن أكمل الكائنات تسبيحا للحق هو أكثرها إظهارا لكمالاته وهو الإنسان: ذلك الكون الجامع في نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله، وذلك المختصر الشريف الذي ينعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها. وليس تسخير ما في السماوات والأرض للإنسان في قوله تعالى: " وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه " سوى إظهار جميع حقائق الوجود في الإنسان. وهي مسخرة له: لا بمعنى خضوعها له، بل بوجودها فيه بمعناها وحقيقتها. وهذا سر قوله تعالى " وعلَم آدم الأسماء كلها "، أي أودع فيه سر جميع الأسماء الإلهية التي هي مظاهر الوجود.

والعالم عالمان: عالم أكبر، وهذا يسبح الحق بمفرداته بالمعنى الذي شرحناه، وعالم أصغر وهو الإنسان. وهذا يسبح الحق بجملته بنفس المعنى، ويسبحه على وجه لا يتهيأ لمخلوق آخر حتى للملائكة. ولذلك قال المؤلف في الفص الأول مشيرا إلى الملائكة: " فما سبحته بها (أي ببعض الأسماء الإلهية) ولا قدسته تقديس آدم "

(٦) " فإن الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها ".

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليم يدلان في ظاهرهما على الهلاك، وهما في الباطن عين الحياة الحقيقية التي هي حياة العالم، وبعد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما في قوله تعالى: " أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا " الخ، انتهى إلى القول بأنه لما كان الأمر في نفسه، أي أمر الوجود، لا غاية له يوقف عندها، كان مآل الجميع إلى الضلال والحيرة. ولكن الحيرة حيرتان: حيرة الجهل وحيرة العلم. وهي بالمعنى

الأول مرادفة للضلال، وبالمعنى الثاني مرادفة للهدى. وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظي الحيرة والضلال على سبيل الترادف، ولكنه يفرق بينهما في هذه الفقرة لأنه يعرَف الهدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة. وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية، لأن الحيرة التي هي نتيجة العلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية المتكثرة المحيرة للعقول والأوهام، وذلك عين الهداية.

(٧) " كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء.... إلى قوله مع الأحدية المعقولة ".

أي كما تعددت أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونموها وإنْباتها كما قال تعالى " وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل وزج بهيج "، كذلك تعددت مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها. فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز للعالم، والماء الذي يدفع بها إلى الاهتزاز والنمو والإنبات رمز لمبدأ الحياة في الوجود. فالأرض واحدة بالحقيقة، كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها. كذلك الحق، واحد بالحقيقة، كثير بالمظاهر. وهذا معنى قوله " فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ": أي ثبت بالعالم والحق الذي هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة. وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلهية من حيث هي، لا الذات الإلهية المتصفة بالخلق، إذ لا خلق ولا مخلوق ولا خالق على الحقيقة في مذهبه. وقد قرأت النص هكذا: " فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ". وهو ما ورد في المخطوطات التي رجعت إليها فيما عدا كلمة " بخالقه " التي وردت في إحدى المخطوطات " تخالفت " وفي الأخرى " بخالفه " من غير نقط. ولكن القاشاني (ص٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا " فثُنَيت به، ويخالفه أحدية الكثرة ". أي فثنيت الأسماء الإلهية بالعالم، وهذه الاثنينية مخالفة لأحدية الكثرة التي هي له لذاته. فكأن هناك مشابهة بين اثنينية الحق والخلق وزوجية النباتات المشار إليها من قبل. أما بالي (شرح الفصوص ص ٣٩١) فيقرؤها " فثنيت به وبخالقه أحدية الكثرة ". ويقرؤها القيصري (ص ٢٧٤) " فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ": ويشرح ذلك بقوله " أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه: أي بهذا المجموع: أحدية الكثرة كما مر في الفص الإسماعيلي أن مسمى الله أحديَ بالذات كل بالأسماء والصفات وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه فقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ ".

(٨) " فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه ".

من أهم المسائل التي أنكرها المسلمون على ابن عربي أشد الإنكار وكفروه بها قوله بصدق إيمان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة، لأنه بذلك قد تحدى كل ما ورد في القرآن من الآيات الخاصة بكفر فرعون وادعائه الألوهية، وما أُعِدَ له ولآله من صنوف العذاب في الآخرة. ولكننا قد رأينا أن لابن عربي أسلوبه الخاص في التأويل والإشارة، وأنه بالرغم من استشهاده بنصوص القرآن الواردة في حق الأنبياء أو غيرهم، واستقصائه لهذه الآيات، يؤول معانيها بما يشاء، ويرمز بألفاظها إلى ما يريد. وقد رأينا أنه رمز بتابوت موسى إلى الجسم الإنساني، وباليم الذي أُلقِيَ فيه موسى إلى بحر المعرفة، وبموسى نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعينات الكلية الإلهية. وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلة في أقوى صورها. فإن فرعون كان مثالا للعصيان والكفر والطغيان والإدعاء والكبرياء، ولكنه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربي، وفي نظر الحلاج من قبله، دور الفتوة والبطولة: لأنه لم يفعل ما فعل في نظرهما إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود، وإن خالف بمعصيته الأمر التكليفي. فهي طاعة في صورة معصية، ونجاة في صورة هلاك.

ولا يعنينا تفصيل ما أورده ابن عربي عن إيمان فرعون أثناؤ غرقه من أن الله قبضه ساعة توبته وإسلامه، وقوله إن الإسلام يَجُبُّ ما قبله كل ورد في الحديث، والتوبة تَجُب ما قبلها، ولا دفاعه عن إيمان فرعون بأنه بالفعل نطق بإيمانه في قوله: " آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين ". ولم يرد نص في القرآن بعدم قبول إيمانه هذا. لا يعنينا كل ذلك، فإن مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبه، وهي أنه لا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يعتقدونه من عقائد. وإنما النعيم المقيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام، وشقاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة. ولكن لا خلود في النار – نار الحجاب هذه – لأن هذه الحقيقة لابد أن تتجلى للعبد بعد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق. وقد شرحنا ذلك بالتفصيل في مواضع كثيرة من هذه التعليقات (راجع مثلا التعليق الحادي عشر من الفص الإسماعيلي).

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونه، لأنها مصدر معاصيه وآثامه، ولكن معاصي الإنسان في الحقيقة طاعات بالمعنى الذي أسلفناه، ولهذا وسعتها الرحمة الإلهية التي

وسعت كل شئ.

(٩) " كذلك علم الشرائع كما قال تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا: أي طريقا: ومنهاجا أي من تلك الطريقة جاء ".

أي كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدي غير ثدي أمه – وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوقي إلهام من الله – كذلك وهبه الله علما ذوقيا بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها. ولكنه يكنى بأم موسى عن الأصل الذي انحدر منه، وهو الحق الذي ظهر موسى بصورته. ولهذا قال فيما بعد " فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ". وقال قبل ذلك: " فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله ". فأم موسى إذن هي الأصل الذي غذاه بالوجود، وهذا الأصل هو الحق. وكذلك كني بلبن أم موسى عن صورة العلم الإلهي، وهذا مطرد في جميع كتاباته، استنادا إلى أثر يوونه من أن النبي ﷺ رأى في منامه يوما أنه يشرب لبنا فأوَلَ اللبن بالعلم. فكأن الذي حرم على موسى لم يكن في الحقيقة لبن المراضع، بل الشرائع والاعتقادات الدينية التي اعتنقها من سبقه أو عاصره، وهي الشرائع التي يكفر بعضها بعضا ويلعن بعضها بعضا، والتي تحل حراما أو تحرم حلالا، لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقة – وهي شريعة وحدة الوجود في نظر ابن عربي – التي لا تعرف حالا ولا حراما، وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضي في نظر الحق (راجع الفص الإسماعيلي التعليق الرابع ".

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين: الأول بالتجائه إلى فكرته فيما يسميه " الخلق الجديد " والثاني بتأويلة آية " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ". فهو يرى أن الحق الظاهر في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود، يظهر كذلك في كل آن في صورة جديدة من صور المعتقدات. فالخلق دائم التجدد في مسرح الوجود، والحق دائم التجدد في مسرح المعتقدات. وإذن ليس بين المعتقدات الدينية المختلفة خلاف إلا في الصورة. أما في نفس الأمر فكلها مظاهر متجددة لحقيقة واحدة وشريعة واحدة. وما كان حلالا في شرع ما لا يكون حراما في شرع آخر إلا في الصورة. وفي الحقيقة ليس هذا عين ذاك، لأن الأمر في خلق جديد، ولا تكرار في الوجود. ويظهر أن كلامه في الحلا والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون المعاملات. وأما الآية، فلما لم يستقم له ظاهرها، عمد إلى طريقة في تفسيرها لا تبررها أساليب اللغة ولا يرتضيها

الذوق. فقال: " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " معناه لكل جعلنا منكم شريعة واحدة مهما اختلفت أساليبها وصورها، " ومنهاجا " أي ومن هذه الشريعة جاء شرعكم. فقسم كلمة منهاجا – أي طريقا – إلى كلمتين: منها – أي من هذه الشريعة – جا: أي جاء.

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير للوجود لا للشرائع. أي بمعنى أن المراد بالشريعة الطريق، وهو الطريق الأمم الذي ذكره في افتتاح الكتاب (الفصوص) – طريق الوجود العام وهو الحق. ومنها جاء أي جاء كل منكم، كما يأتي فرع الشجرة من أصلها، وهو التشبيه الذي ذكره. فيكون معنى الآية: لكل منكم جعل الله له طريقا واحدا يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق، ومن هذا الطريق جاء. وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف، ولكنه لا يتفق وروح النص الوارد فيه في هذا الفص.

(١٠) " ونجَاه اللّه من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه اللّه من العلم الإلهي.. إلى قوله وباطنه نجاة ".

أي خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته، فخرق بذلك ظلمة طبيعته بنور العلم الإلهي الذي أعطاه الله إيَاه. وذلك العلم لدني كعلم الخضر الذي اقترنت قصته في القرآن بقصة موسى، وقال الله في حقه " فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلَمناه من لدنا علما " (الكهف آية ٦٥). وهنا وجه شبه بين سيرة موسى وسيرة الخضْر بحسب ما يفهم ابن عربي، وإن لم يشعر أحدهما بذلك. فقد قتل موسى الغلام القبطي لأمر لم يدرك حكمته، فجاء الخضْر فقتل هو الآخر غلاما وقال " ما فعلته عن أمري "، يشير بذلك إلى أن قتله الغلام وقتل موسى غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهي باطني وإن لم يشعرا به. ثم إن الخضْر خرق سفينة القوم المساكين الذين كانوا يعملون في البحر، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة، وهو يقابل في قصة موسى إلقاءه في التابوت ثم إلقاء التابوت في اليم، فإنه عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ورحمة كما قدمنا.

(١١) " وإنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبرا "

قرأها صبرا بالصاد المهملة والباء، من قولهم قُتِل صبرا، أي حُبس ورُمي وعُذِب حتى مات. وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة، وبه أخذ عبدالرحمن جامي الذي يعتبر قراءة ضَيْرا تحريفا. أما القاشاني والقيصري فيقرآنها ضيرا من ضاره الأمر بضيره ويضوره ضورا وضيرا أي ضره: أي خوفا أن يذبحه فرعون ذبحا مشتملا على الضرر وهذا كلام لا معنى له.

(١٢) " فإن الحركة أبدا إنما هي حبية، ويحجب الناظر فيها بأسباب أخر ".

انتقل من الكلام في فرار موسى بعد قتله الغلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفعه إليها حبه النجاة من القتل، إلى الكلام عن الحركة عموما. ورأية أن الحركة في جميع مظاهرها مبعثها الحب، وإن خفي هذا المعنى عن الباحثين في ماهيتها لاشتغالهم بالنظر في أسباب أخرى غير الحب يتوهمون أنها أصل الحركة. الحركة في نظره رمز للحياة والوجود، والسكون رمز للموت والعدم. وكل حركة، وكل مظهر من مظاهر الوجود، يبعث عليه الحب الساري في جميع الأشياء، الظاهر في جميع الصور. بل الحب هو سر الخلق وعلته. وأعني بالخلق هنا ما يعنيه ابن عربي نفسه من أنه ظهور الحق في صور أعيان الممكنات وتجليه فيها. قال تعالى في حديث قدسي يرويه الصوفية "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني ". فحب ظهور الحق في صور الوجود، وحبه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات، كما يشاهد الإنسان صورته في المرآة فيدرك منها معنى غير الذي يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة: ذلك الحب هو علة خلق العالم، وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه الوجود، فإنه يتخلل كل ذرة من ذرات العالم، ويدفع بكل شئ إلى الظهور بالصورة التي هو عليها.

ذلك الحب الذي هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود، هو بعينه في نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقق بالوحدة الذاتية معه. وهو في نظر ابن عربي أصل جميع الاعتقادات والعبادات كما أسلفنا. (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفص السابق). وقد كان الحب عند الصوفية دائما روح الحياة الدينية ومصدر جذبتهم إلى الحق وشهودهم إياه، وأساس نظريتهم في الأخلاق والمعرفة.

(١٣) " وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو له... إلى قوله للكمال فافهم ".

للحق نوعان من العلم: علم بذاته من حيث هو في ذاته، وهذا العلم قديم قدم الذات. وهو للحق دون غيره من حيث هو جوهر أزلي مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهري. وهذا معنى قوله تعالى " إنه غني عن العالمين ". وعلم له بذاته ولكن في صور أعيان الممكنات، وهو العلم الحادث المشار إليه في قوله تعالى " حتى نعلم ". ويستوي فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته في صور أعيان الممكنات، أو علم أعيان الممكنات به من حيث هو ظاهر فيها.

ولا يتم كمال العلم إلا بالاثنين معا، كما لم يتم كمال الوجود بالوجود الأزلي وحده، ولا بالوجود الحادث الذي هو وجود العالم وحده، وإنما تم بالاثنين جميعا. فهنا موازاة تامة بين الوجود الأزلي والعلم الأزلى والوجود الحادث والعلم الحادث: وهما في كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة. وليس حدوث العالم وجوده من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين، وإنما حدوثه –كما يقول ابن عربي – هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه في صور العالم.

(١٤) " فكان الخوف مشهودا له بما وقع من قتله القبطي، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ".

أي فكان خوف موسى مشهودا له، بمعنى أنه أدركه إدراكا مباشرا لأنه قتل القبطي. ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا في الصورة أما في الحقيقة فإن الباعث كان حب موسى النجاة من القتل. كذلك الحال في كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر في الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرَك مباشرة بالحس أو بالعقل، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكا مباشرا. والسبب البعيد في حدوث أي شئ هو الحب كما أسلفنا. وقد كان السبب الحقيقي في فرار موسى. ولكنه لم يدركه، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقربها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر. ثم إنه لما فرَق بين السبب القريب والسبب البعيد كما ذكرنا مَثلَ للنسبة بينهما بالنسبة بين الجسم والروح. فالجسم هو الجزء الظاهر المحسوس الذي تنسب إليه أفعال الإنسان في الصورة، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدبر للجسم الفاعل على الحقيقة لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال.

(١٥) " ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخِضْر " ما لم تحط به خبرا ". أي أني علم علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا ".

يظهر من جميع ما أورده ابن عربي من قصة موسى مع الخضْر، والطريقة الخاصة التي خرَج بها الآيات الواردة عنهما في سورة الكهف، أنه يستعمل الاسمين رمزا لصاحبي نوعين من العلم: العلم الظاهر الذي يأتي به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الشرائع. والعلم الباطن الذي يعلمه الأولياء وهو علم الحقيقة. يقول القاشاني (شرح الفصوص ص٤١٢): " اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم

الهوية والأنية والعلوم اللدنية... وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع ". فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصرا على موسى والخضر، ولكنه موازنة بين مطلق رسول ومطلق ولي. وقد اعتبر الصوفية دائما، كما تدل على ذلك عبارة القاشاني، تلك الشخصية الأسطورية الغريبة التي يسمونها " الخضر " من أقطابهم، ونظروا إليه نظرة خاصة من ناحية علمه اللدني الباطن، لأنهم اعتبروه المقصود " بالعبد الصالح " الذي قال الله فيه " وعلَمناه من لدنا علما ". وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يعد كل نبي وكل رسول وليا، لأن الولاية عنصر مشترك بين الثلاثة جميعا: أي أن كل نبي وكل رسول له مرتبة الولاية أولا، ثم يضاف إليها مرتبة النبوة إذا كان نبيا ومرتبة الرسالة إذا كان رسولا. ولكن الفرق بين الولي والرسول أو النبي أن الولي يعلم العلم الباطن ويدرك أنه يعلمه، في حين أن النبي والرسول يعلمانه ولكنهما لا يدركان أنهما يعلمانه. وهناك فرق آخر، وهو أن الرسول يعلم علم الظاهر الخاص بشرعه الذي أُرسل به، وهذا لا يعلمه الولي. ومن هنا كان من واجب الولي أن يتبع رسول وقته فيما يأتي به شرعه من الأحكام، وإن كان يفهمها على النحو الذي يقتضيه علمه الباطن. أما أن الرسول يعلم العلم الباطن، فدليله أنه معصوم من الخطأ، لأن الله يوجه أفعاله حيث يشاء لحكمه عنده مهما كان مظهر هذه الأفعال. ولهذا نبَه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التي يدل ظاهرها على الهلاك دون باطنها. ثم شرح له الحكمة في كل منها ليظهر له مقامه في الولاية، وليبين له الفرق بين العلم الذوقي الباطن، وعلم الظاهر.

والسر في أن الرسول يعمد دائما إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره، أنه مكلَف بتبليغ رسالته إلى قوم فيهم الخاصة والعامة. وكلاهما يفهم لسان الظاهر، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة. فخوفا من أن تتبلبل أفكار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخاضوا في أسرار باطن الشرع، خوطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكلَفوا فوق ما يطيقون. أما الخاصة من أهل الأذواق فيغوصون، كما يقول، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقي من الأحكام.

هذه لاشك نغمة إسماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون في الشريعة والحقيقة والطريقة، وهو موضوع يعقد له القشيري فصلا خاصا في رسالته. وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر في تشكيل مذهبهم وصبغه بصبغة روحية خاصة ميزتهم في ميدان العقائد عن فرق المتكلمين، وفي ميدان المعاملات عن الفقهاء.

(١٦) " فوهب لي حكما " يريد الخلافة، و " جعلني من المرسلين " يريد الرسالة ".

يستعمل ابن عربي عادة كلمة " الخليفة " للدلالة على الإنسان الكامل الذي يظهر في أعلى درجاته في صور الأنبياء والرسل والأولياء. وكل من هؤلاء خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة الممثلة للكمال الإلهي في عالم الظاهر. ولكنه يفرق بعد ذلك بين أنواع الخلافة وما يصحبها من وظائف أخرى أو صفات تكون للإنسان الكامل. فمن الخلافة الخلافة العامة، وهي القدر المشترك بين الأنبياء والرسل والأولياء. وكأنه يريد بذلك الولاية بالمعنى الذي شرحناه في التعليق السابق: فإن هؤلاء جميعا يتفقون في أنهم يعلمون علم الباطن، سواء أدركوا هذه الحقيقة أم لم يدركوها، ويأخذونه عن الخليفة الحقيقي الذي هو أصل علم الباطن ومنبعه، وهو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية الظاهرة على الدوام في صور الأنبياء والرسل والأولياء. أما أنهم خلفاء الله، فمعناه أنهم أكمل مجالي الحق بين الخلق. ومن الخلافة خلافة التشريع، وهي خلافة الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس. وهؤلاء يجمعون بين العلم الباطن الذي هو لهم من حيث كونهم خلفاء وأولياء، وبين العلم الظاهر الذي هو علم الشرائع. ولذلك يسميهم بالخلفاء الرسل. ومن هذا الصنف الأخير من أعطاهم الله صفة الحكم والمُلك والدفاع عن رسالتهم بالسيف. ومن هؤلاء موسى في نظر المؤلف، وإن كان نبي مثل داود أو مُحَمَّد أحق بهذه الأوصاف من موسى.

أما قوله في النص " فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية " فإنه لا يمثل على وجه التحقيق نظريته العامة في الخلافة، كما شرحها في الفص الأول على الأقل. فإنه هنالك يعد الإنسان من حيث هو إنسان، والإنسان الكامل بوجه خاص (ممثلا في صورة آدم) خليفة الله في أرضه. ويستعمل في مواضع أخرى (الفص السابع عشر مثلا) كلمة الخلافة مرادفة لكلمة الولاية بمعناها الواسع الذي شرحناه.

(١٧) " وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار ".

سأل فرعون موسى في معرض المحاجة والجدل فقال " وما رب العالمين " (الشعراء آية ٢٣). والسؤال " بما " سؤال عن الماهية، فكأنه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظهر العجز: لأن السؤال عن الماهية الإلهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد. ولم تخف على فرعون الحقيقة: أي أنه لم يكن يجهل أن الله لا يُسأل عن ماهيته لأنه لا يمكن وضع تعريف له. ولكنه

أراد إحراج موسى واختباره لمعرفة صدق دعواه. لذلك سأل هذا السؤال، وهو سؤال إيهام، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إيراد مثل هذا السؤال، أعني إظهار عجز موسى. والسؤال الذي سأله فرعون محتمل إجابتين: الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلهية لا تُعْرَف، والثانية أن يقول كما قال " رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ". وفي كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يجب، فيكون في ذلك انتصاره عليه. هذه هي خلاصة المسألة كما يبسطها المؤلف. ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلهية بسيطة لا تقبل التعريف، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل، كما نقول في " الإنسان " إنه " الحيوان الناطق "، فندخله في جنسه القريب – الحيوان – ونميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه في ذلك الجنس بأن نضيف إلى الجنس الفصل النوعي الذي هو " الناطق ". والحقيقة الإلهية لا جنس لها، إذ لا يشترك معها غيرها في حقيقتها، وإذن فلا تعريف لها. فلم يبق إلا أن يعرف الحق بمثل ما عرَفه به موسى: أي بإظهار لوازمه البينة وهي العالم. ولذلك قال: " رب السموات والأرض وما بينهما "، أي الظاهر أثره في السموات – وهي كل ما علا – والأرض، وهي كل ما سفل، وما بينهما: أي ما كان وسطا بين العلو والسفل وهو عالم المثال. وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية. وقال فيما بعد " رب المشرق والمغرب وما بينهما " للدلالة على ما ظهر وما بطن من أنواع الوجود. فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلهية، بل عن هذه الذات من حيث ما ظهرت به، أو ظهرت فيه، من صور العالم. ولم يأت موسى ببيان لحقيقة الحق على نحو ما يتوقع أهل النظر والمنطق، وإنما أبان هذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق. والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته لتعريف أهل النظر يكون لا حقيقة له.

(١٨) " فقال رب المشرق والمغرب، فجاء بما يظهر ويستر، وهو الظاهر والباطن. وما بينهما: وهو قوله " بكل شئ عليم ". " إن كنتم تعقلون ".

مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداهما بالأخرى تفسيرا لا يبرره إلا حرصه على استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مهما يكن الثمن. والآية الأولى هي الواردة في رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها " رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون " والثانية هي قوله تعالى " وهو الظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم ". والمراد بالمشرق في نظر ابن عربي كل ما ظهر من الوجود، وبالمغرب كل ما خفي، وبما بينهما، ما هو بين الخفاء والظهور. فكما قال في

الآية السابقة إن الله هو " رب السموات والأرض وما بينهما " بمعنى أنه الظاهر في صور جميع مراتب الوجود عاليها وسافلها، قال هنا إنه " رب المشرق والمغرب وما بينهما ": أي الظاهر في صور الوجود ظاهرها وخفيها. وقد قال في الأولى " إن كنتم موقنين " أي أصحاب علم يقيني، وهو الذي يسميه علم الكشف والوجود. وقال في الثانية " إن كنتم تعقلون " أي أصحاب عقل وتقييد (لأنه يفهم العقل من عَقَلَ بمعنى قيّد). فكأن الآية الأولى تعطي إطلاق الحق، وهو ما يقول به أهل الكشف. والثانية تعطي تقييده، وهو ما يقول به أهل العقل. ولكني لا أرى فرقا بين الآيتين من حيث دلالتهما على الإطلاق والتقييد، فكلتاهما تصلح لما تصلح له الأخرى. أما الفرق الحقيقي فبين أن يقال إن ذات الحق منزهة عن كل تعريف وكل تحديد، وفي هذا معنى الإطلاق، وأن يقال إنه رب السموات والأرض، أو رب المشرق والمغرب بمعنى أنه الظاهر في السموات والأرض وفي المشرق والمغرب، وفي هذا معنى التحديد.

أما قوله " وهو قوله بكل شئ عليم " فمعناه أن قوله " رب المشرق والمغرب وما بينهما " يشبه قوله " وهو بكل شئ عليم ": لأن علمه محيط بكل شئ، والشئ يشمل الظاهر والباطن من الموجودات، وهو ما أشار إليه بالمشرق والمغرب.

أما " أهل الكشف والوجود " فهم العارفون أهل الذوق. وقد سماهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذي هو العالم الخارجي إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار الغيب. فهم أهل كشف ووجود أي أهل معرفة ذوقية بحقائق الأشياء، وأهل علم بالعالم الظاهر. وإما أن يكون معنى الوجود " وجود الحق " أي معرفته. فهم أهل كشف ووجود أي فيهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله. وللصوفية " حال " يسمونها " الوجود "، وهي حال تعقب حال الوجد. ففي الوجد يكون الصوفي فانيا عن نفسه، وفي " الوجود " يكون في حالة بقاء مع ربه، أي حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدركة والموضوع المدرَك. وفي هذه الحال يقول الصوفي إنه وَجَدَ الحق، وهي الحال التي يسمونها حال الصحو بعد المحو، وفيها يقول ابن الفارض:

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها | وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت

(١٩) " فلما جعل موسى المسئول عنه عَيْنَ العالم... إلى قوله بما يقبله الموقن والعاقل خاصة ".

لعل هذا الجزء من الفص أصعب ما فيه، لا من حيث موضوعه، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التي يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى، بل من حيث الطريقة الملتوية التي يلجأ إليها في تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة في وحدة الوجود، مع المحافظة في الشكل على مسرح القصة القرآنية وما دار فيها من حيث بين موسى وفرعون.

فسر قول موسى لفرعون إن الله هو " رب السموات والأرض وما بينهما " تفسيرا يتفق مع فكرته في وحدة الوجود كما أسلفنا، لأنه أولها بمعنى أن الله هو الظاهر في صورة ما في السموات والأرض وما بينهما: أي بصورة العالم. ومهد بذلك لتفسير دعوى فرعون الألوهية، ولكل ما جرى بينهما بعد ذلك من حديث. قال فرعون لموسى " لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين "، فيسلم ابن عربي بادعاء فرعون الألوهية. وكيف لا يكون فرعون إلها وهو جزء من العالم الذي قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق في الوجود الظاهري. ولصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى في ذلك المقام الخاص الذي كانا يتحدثان فيه، لأنه أُعْطِيَ الحكم والمُلك والتصرف فيمن دونه من الناس الذين قلَت مراتبهم عن مرتبته. فالعين واحدة في الجميع ولكنها متكثرة بالمراتب. ومرتبة فرعون أعلى من غيرها، ولذلك قال " أنا ربكم الأعلى ".

قال فرعون لموسى " لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين ". وظاهر هذه الآية يعطي معنى الوعيد، ولكن ابن عربي يقلب معنى الآية رأسا على عقب فيقول إن " السين " في مسجونين من حروف الزوائد، ومعنى " لأجعلنك من المسجونين " لأسترنك: لأن لسان الباطن في نظره يقتضي أن يُقْرأ القرآن هكذا. فبعد حذف السين لا يبقى إلا مادة الجيم والنون التي معناها الستر والإخفاء. وبهذا انقلب وعيد فرعون لموسى وعدا، وتهديده له بالسجن حماية ووقاية، جزاءا لموسى على ما مهد به لفرعون من إدعاء الألوهية.

ويجدر بي أن أقتبس هنا كلام القاشاني في شرح هذه الفقرة لأهميته. قال: " المراد بهذا اللسان لسان الإشارة، بإن فرعون كان غاليا من غلاوة الموحدة، غاليا من المسرفين في دعواه،

من جملة مَن قال عليه السلام عنه " شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي ": أي وقف على سر التوحيد والقيامة الكبري قبل فناء إنبته وموته الحقيقي في الله. وهو يدعي الإلهية بتعينه، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا الشهودي الذوقي. وهو يعلم لسان الإشارة. فلما علم أن موسى موحَد ناطق بالحق افترص فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود.... فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس [مجلس فرعون وموسى] على الرتبة الموسوية. فأيَده جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال " (شرح القاشاني على الفصوص ص٤١٧).

قال الله تعالى في حق قوم فرعون " فاستخف فرعون قومه فأطاعوه، إنهم كانوا قوما فاسقين " (الزخرف آية ٥٤). يقول ابن عربي " فاسقين " أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل. ومعنى هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان في خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح. والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون في إدعائه الألوهية، إذ العقل يتبع لسان الظاهر ولا يعرف غيره، ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة في نظر العقل وإن كانت مقبولة في نظر الكشف والذوق الصوفي، فإن للعقل حدا يقف عنده يتجاوزه أصحاف الكشف واليقين. وهذا التجاوز هو الخروج الذي فسر به الفسوق. فمن قوم فرعون من كان من الموقنين أهل الكشف والذوق – وهم الفاسقون بالمعنى الذي شرحناه – ومنهم العاقلون أهل العقل والنظر: ولهذا جاء موسى في جوابه عن سؤال فرعون بما يقبله الموقن والعاقل.

(٢٠) " فألقى عصاه وهي صورة ما عصى به فرعون موسى... إلى قوله فظهر الحكم هنا عينا متميزة في جوهر واحد ".

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزا لعصيان فرعون وامتناعه عن أن يجيب دعوة موسى. أما انقلابها " حية " فهو أيضا رمز لانقلاب عصيان فرعون طاعة. فكأن نفس فرعون العاصية الأمارة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيعة مطمئنة، لأنها انقلبت حية، والحية من الحياة، والحياة هنا حياة العلم والعرفان. وكما أن الله تعالى يقول: " يبدل الله سيئاتهم حسنات "، أي يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد – لأن الفعل في ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح – وإنما تختلف أحكامنا عليه – كذلك قلْبُ معصية فرعون طاعة. أي أورد اسم المعصية على

فرعون من وجه، واسم الطاعة عليه من وجه آخر. وهو هو لم يتغير. وكذلك قلب عصا موسى حية في اللسان الرمزي، أي سماها عصا في صورة، وحية في صورة أخرى. وجوهرها واحد لم يتغير إلا في الحكم.

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا في الصورة، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة: لأن العصيان والطاعة مظهران لحقيقة واحدة، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظهرين وصورتين لجوهر واحد. فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بمقدار ما اختلفت عصا موسى عن الحية التي تحولت تلك العصا إليها. والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير في الصور.

والظاهر أن القاشاني (ص٤١٩) يفهم كلمة " الحكم " في النص بمعنى الأمر والنهي. فكأنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصا فكانت، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلبت حية، وهي جوهر واحد في كلتا الحالتين لم يتغير. أما الذي شاهده قوم فرعون في الخارج فهو حكم الله. وبهذا فهم قول المؤلف " فظهر الحكم هنا عينا متميزة في جوهر واحد ". ولكني فهمت " الحكم " في هذه الفقرة بمعنى الوصف الذي نورده على الأشياء. فنحن الذين سمينا عصا موسى عصا في صورتها الأولى، وسميناها حية في صورتها الثانية، وهي جوهر واحد لم يتغير. وكذلك نسمي الكثرة الوجودية في الكائنات كلا منها باسمه الخاص مع أنها في الحقيقة جوهر واحد.

(٢١) " فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها... إلى قوله سوى أعيان الموجودات.

تكلم عن الأسباب في معرض كلامه من أعمال فرعون من صلبه الناس وتقطيعه أيديهم وأرجلهم. ورأيه أن الذي فعل كل هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون، لأن الحق هو الفاعل على الحقيقة في صورة كل ما له فعل، إذ هو القائل عن نفسه: " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " (الأنفال آية ١٧). وهذا يثبت في نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربي، أن الحق هو الفاعل لكل شئ في صورة كل شئ. فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التي هي أعيان الممكنات سميناها أسبابا، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقي الذي هو الحق لم نتكلم عن الأسباب. فالمراد بالأسباب هنا العلل الجزئية التي تحدث أثرها بين موجود وموجود في داخل

الوجود الكلي العام. أما ذلك " الكل " فلا سبب له، أي لا علة لوجوده.

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنها من مقتضيات العلم الإلهي القديم، أي من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة في العلم الإلهي الأزلي، لأن كل ما يظهر في الوجود يتعين على النحو الذي كان عليه في الثبوت. تلك كلمات الله التي لا تتبدل، وكلمات الله هي أعيان الموجودات الثابتة. وهنا يصرح ابن عربي بقدم العالم تصريحا لا يقل عن تصريح فلاسفة المشائين، وإن كان يختلف عنهم في تفسير العلاقة بين الحق والخلق. فأعيان الموجودات في مذهبه قديمة من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها. ويمثل لذلك بمجئ ضيف في وقت معين، فإننا نقول " حدث عندنا اليوم ضيف "، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل. وكذلك يمثل بما ذكره الله تعالى في " إتيان كلامه " إلى الناس مع أن كلامه قديم. قال تعالى: " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون " (الأنبياء آية ٢)، وقال: " وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين " (الشعراء آية ٤). هذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث. فالعالم قديم لأن له عينا ثابتة في الأزل، بل هو قديم قدم الذات الإلهية الظاهرة في صوره، وحادث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه، بل هو كل آن في خلق جديد.

ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء أزلا في العلم الإلهي القديم وثبوتها في أم الكتاب أو في اللوح المحفوظ، وبين ما يقوله أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء في أعيانها الثابتة القديمة التي هي في الحقيقة عين الذات الإلهية. وقول هؤلاء الأخيرين يعتمد على نظريتهم في أن المعدوم (الذي ليس له وجود خارجي) شئ ثابت في العدم، وهو رأي يشاركهم فيه كثير من المعتزلة والرافضة.

(٢٢) " ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن.... وأعني من المحتضرين ".

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمنا، جره ذلك إلى الخوض في الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقا. وقد فرق بين نوعين من الناس: من يموتون ميتة احتضار، ومن يموتون ميتة فجاءة أو غفلة. والأولون يموتون على الإيمان، ومنهم فرعون – لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد له من مكان في الجنة أو في النار، ويعلم جميع أحوال الآخرة (بالمعنى الخاص الذي يعطيه ابن عربي للجنة والنار والدار الآخرة). ولابد من إيمانه لأنه

لا يمكن أن يبقى على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتد البصر. قال تعالى: " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (سورة ق آية ٢٢). فلا يقبض المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث " ويحشر على ما عليه مات ". يقول المؤلف "كان " كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للإسم ووجوده لا في زمان خاص، ولا تدل على الزمان إلا بقرائن الأحوال. فإذا قال الشيخ كنت صبيا، أو قال الفقير كنت غنيا، دلت على الزمان الماضي. أما إذا قال الله تعالى: " وكان الله غفورا رحيما "، فمعناه حصول نسبة الغفران والرحمة إلى الله. فقوله يقبض على ما كان عليه معناه ويقبض على ما هو عليه: أي على الحال التي هو عليها قبل موته مباشرة. وبذلك يفرق بين الكافر المحتضر والكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة، ويعد فرعون من النوع الأول.

(٢٣) " وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلأنها كانت بغية موسى ".

طلب موسى النار فظهر له الحق في صورتها التي أشار إليها في قوله لأهله: " امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى " (طه آية ١٠). وقد تجلى له الحق في صورة النار لأنها عين مطلوبه أولا، ولأن النار رمز القهر والمحبة ثانيا. أما أنها رمز القهر فلأنها تفني كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها. وكذلك الحق يفني فيه كل ما اتصل به، أي كل من تحقق من وحدته الذاتية به. أما أنها رمز المحبة فلأنها مصدر النور المحبوب لذاته.

ولكن شهود موسى للحق في صورة النار لم يكن شهودا كاملا، لأن الحق كلمه في ذلك المقام بقوله: " إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى " (طه آية ١٢)، ومقام المكالمة يقتضي الاثنينة، أما مقام الشهود الحقيقي فيقتضي فناء المشاهِد في المشاهَدِ، وهو المشار إليه بقوله تعالى: " قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني.... فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ". (الأعراف آية ١٤٢).

وليس موسى وحده هو الذي تجلى له الحق في صورة مطلوبة، فإن الحق يتجلى لكل منا في صورة ما يحب، وصورة الحب هي صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات ٥، ٦، ٧ على الفص الهاروني، والتعليق ١٢ على الفص الموسوي). فهو يتجلى في صور الاعتقاد ويعبد فيها، أو يحب فيها، لأن الحب هو أساس العبادة والمطلوب لذاته عند الجميع.

الفص السادس والعشرون

(١) خالد بن سنان.

هو خالد بن سنان بن غيث العبسي من أهل زمن الفترة بين عيسى ومُحَمَّد عليهما السلام، أو ممن عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال. والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة المحمدية، ناهجا منهج الملة الحنفية. وقد عده كثير من المسلمين، ومنهم ابن عربي، من الأنبياء، استنادا فيما يظهر على ما يروي من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها: " مرحبا يا بنت نبي أضاعه قومه ". ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمعته يقرأ: " قل هو الله أحد " فقالت قد كان أبي يقرأ هذا.

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن نارا عظيمة ظهرت في بلاد عَبْس في الجاهلية تعرف بنار الحَرَتين وهي التي قال فيها الشاعر:

ونار الحـــــرتين لهـــــا زفـــــير   يصـــــم لهولــــه الرجـــــل الســـــميع

وكانت تظهر ساطعة بالليل، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها. ففزع العبسيون إلى خالد بن سنان، وكانوا يقصدونه في الملمات فأخمدها. قالوا إنه أخذ من كل بطن من بني عبس رجلا، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بعير، فجعل يضرب العنق بدرته ويقول بدا بدا حتى رجع، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحك في حجارة الحوة، حتى انتهى إلى غار فانساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له يقال له عروة بن شبة: " لا أرى خالدا يخرج إليكم ". ولكنه خرج سالما ويداه على رأسه من الألم الذي أصابه من صياح القوم به. فقال لهم " ضيعتموني وأضعتم قولي وعهدي " لأنه كان عاهدهم ألا يصيحوا به وهو في المغارة. ثم أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما، فإذا أتى قطيع من الغنم يقدمه حمار أبتر وحاذى قبره ووقف، نبشوا عليه قبره، فإنه يقوم ويخبرهم بجلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل. فلما مات وحدث ما أخبرهم به من قدوم قطيع الغنم، هَم مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عارا علينا عند العرب، فيقال فينا أولاد المنبوش، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك، فضيعوا وصيته وأضاعوه.

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبي العرب قبل الإسلام، وقد ذكره ابن عربي في هذا الفص ممثلا للنبوة البرزخية، وهي الإخبار بأحوال الآخرة في البرزخ. وقد كان هذا قصد خالد عندما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعا. ولكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده. وليس في الفص غير هذا يستحق التعليق.

الفص السابع والعشرون

(١) " الكلمة المحمدية ".

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية مُحَمَّد عليه السلام، أو بعبارة أدق بأزلية " النور المحمدي ". وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به، واستند الكل في دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع. من ذلك أن النبي (ﷺ) قال: " أنا أول الناس في الخلق " ومنها: " أول ما خلق الله نوري "، ومنها: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " وغير ذلك من الأحاديث التي استنتجوا منها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق، وقبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل، وأن هذا الوجود قديم غير حادث، وعبروا عنه بالنور المحمدي. وقد أفاضت الشيعة في وصف هذا النور المحمدي، فقالوا إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل، وأنه هو الذي ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء، ثم ظهر أخيرا بصورة خاتم النبيين مُحَمَّد عليه السلام. وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء من آدم إلى مُحَمَّد، وكذلك ورثة مُحَمَّد إلى أصل واحد. وهو قول نجد له صدى في الغنوصية المسيحية. يقول الأب كليمنت الإسكندري: " ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته، والذي يحل فيه روح القدس، والذي يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة. "

نجد لكل هذا الكلام نظيرا في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي. فهو لا يقصد بالكلمة المحمدية في هذا الفص مُحَمَّدًا الرسول، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلَى خَلْقِي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه. وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له، فإن مُحَمَّدًا قد انفرد بأنه مجلى للإسم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الاسم الأعظم الذي هو " الله ". ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المنزهة في نفسها عن كل تعين وكل صفة واسم ورسم.

ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات – وإن شئت فقل أول المخلوقات – وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربي. فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم، إذ هي النور الذي

خلقه الله قبل كل شئ وخلق منه كل شئ. أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزَل الإلهي في صور الوجود. فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكمالاتها، وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى، أحب إظهار كمالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا.

ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان، يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، ولذلك يسميها آدم الحقيقي، والحقيقة الإنسانية. ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن، ومنبعه، وقطب الأقطاب.

في هذا الوصف الإجمال لما يسميه ابن عربي " الكلمة المحمدية "، أو الحقيقة المحمدية، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافا إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة. مزج جميع تلك العناصر على طريقته الخاصة، فضيع بذلك معالم الأصول التي أخذ عنها، وخرج على العالم بنظرية في طبيعة الحقيقة المحمدية، لا تقل في خطرها وأهميتها في تاريخ الأديان عن النظريات التي وضعها المسيحيون في طبيعة المسيح، أو النظريات اليهودية أو الرواقية، أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية.

هذا هو ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية، وهي شئ يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي مُحَمَّد ﷺ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء. فالكلمة المحمدية إذن شئ ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان. أو قل إن شئت هي الحق ذاته ظاهرا لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شئ، المتجلي في كل كائن عاقل. وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفص. وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضا في بعض النسخ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا.

(٢) " ولهذا بدئ به الأمر وختم ".

يدل كلام المؤلف الآتي بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة " الأمر " هنا أمر الرسالة، لأنه يقول: فكان نبيا وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين. ولكن الأَوْلى

أن نفهم من قوله "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " الإشارة إلى أشبقية وجود آدم، لا من حيث نبوته، بل من حيث مطلق وجوده. أي أن المراد الإشارة إلى أن الروح المحمدي أول موجود. وبذلك يكون معنى قوله بدئ به الأمر وختم، بدئ به أمر الوجود وختم به أمر الرسالة.

هذا، وقد شاع بين جمهور الصوفية الاستدلال بالحديث: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " على أزلية مُحَمَّد (الحقيقة المحمدية)، ولكن الغزالي يخالفهم في ذلك قائلا إن المراد من الحديث النص على أن النبي عليه السلام قد قدر له أزلا أن يكون نبيا قبل أن يخلق الله آدم أو أي مخلوق آخر. وتفسير الغزالي لا يبين جهة الاختصاص في حالة النبي عليه السلام، لأن كل نبي آخر قد قدر له أزلا أن يكون نبيا قبل خلق آدم.

(٣) " وأول الأفراد الثلاثة...... إلى قوله والدليل دليل لنفسه "

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد عندهم ليس بعدد وإنما هو أصل الأعداد. وما زاد على الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرع عنها، كالخمسة المتفرعة عن الثلاثة فإضافة جزئين منها إلا نفسها، والتسعة المتفرعة عن الثلاثة بضربها في نفسها وهكذا. وعلى أساس هذه الفكرة العددية بني ابن عربي فكرة ميتافيزيقية موازية لها، لا فيما يذكره عن " مُحَمَّد " باعتباره مظهرا للإسم الإلهي " الفرد "، بل في كل ما يقوله عن عملية الخلق التي يرجعها إلى الفردية الثلاثة. فأول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، لأن التعين كان في صورة العلم حيث العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة. وقد كان هذا التعين الأول تعينا حُبيًا أيضا، حيث الحب والمحب والمحبوب حقيقة واحدة، وإلى هذا أشار ابن عربي في قوله:

تثلــث محبــوبي وقـــد كـــان واحـــدا كمــا صــيروا الأقنــام بالــذات أقنمــا

وأول حضرة إلهية ظهر عنها العالم ثلاثية أيضا، لأنها حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات، وهي التي تسمى في اصطلاح القوم " حقيقة الحقائق " و " البرزخ الجامع " وغير ذلك من الأسماء. وعملية الخلق أيضا ثلاثية، لأنها تقتضي وجود الذات الإلهية والإرادة وقول كن. قال تعالى: " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ". وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشئ المخلوق لكي يتم خلقه، لأنه يقتضي شيئية الشئ المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر.

هكذا ينظر ابن عربي إلى التثليث، ويعتبره المحور الذي تدور حوله رحى الوجود، والأساس

الذي ينبني عليه الخلق والإنتاج أيا كان نوعه، أي سواء أكان في العالم المادي أم في العالم الروحي أم في عالم المعاني. ولذلك ذكر الدليل المنطقي – وهو القياس – وقال إنه ينتج لأنه ثلاثي التركيب، فإنه لابد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط، وثلاث قضايا هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. ولما كان الدليل ثلاثي التركيب، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشِرَة من غير حاجة إلى شئ آخر خارج عنه، وهو المراد بقوله: " والدليل دليل لنفسه "، شبَه الحقيقة المحمدية المثلثة الأركان، من حيث دلالتها على ربها، بالدليل المنطقي المثلث الأركان، من حيث دلالته على مدلوله. والحقيقة المحمدية أول دليل على ربها، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية، الظاهرة في الجنس البشري، بل في العالم أجمع. وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجي تتجلى فيه كمالات ربه، فمحمد أول دليل على ربه، لأنه الصورة الجامعة التي تتجلى فيها كل هذه الكمالات. قال تعالى: " وعلم آدم الأسماء كلها " (البقرة آية ٣٠): ومعنى علمه الأسماء كلها في عرف ابن عربي أظهر فيه معاني الأسماء الإلهية كلها. أما مُحَمَّد (الحقيقة المحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء، وهي التي يشير إليها ابن عربي بجوامع الكلم. فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صور أفراده، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول.

وقد اختلف شراح الفصوص في تفسير قوله: " والدليل دليل لنفسه ". فيقول القيصري (ص٢٩٣) " اللام في الدليل للعهد، أي هذا الدليل الذي هو الروح المحمدي هو دليل على نفسه في الحقيقة، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالإعتبار والتعين. فلا غير ليكون الدليل دليلا له ": أي أن الحقيقة المحمدية ليست دليلا على ربها، بل هي دليل على نفسها، لأنها هي والحق حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار. ويذهب " بالي " إلى أن اللام في كلمة " الدليل " للإستغراق لا للعهد، أي فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس. وبهذا نفهم معنى الحديث " من عرف نفسه فقد عرف ربه " (بالي ص٤٢٠ – ٤٢١). أما " جامي " فيفسرها بقوله " والدليل – أي دليل كان – فإنما هو دليل لنفسه، أي دلالته على مدلوله ذاتية لا يُحتاج فيها إلى ما سواه، وكذلك دلالته ﷺ ذاتية لا احتاج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات ". وهذا هو التفسير الذي أخذت به. (راجع شرح جامي على الفصوص جـ٢ ص٣٣٦)

(٤) " ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه.... إلى قوله فافهم ".

مقدمة معناها متقدمة سابقة على معرفته بربه. وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا أنه حديث نبوي، وهو قوله عليه السلاط " من عرف نفسه فقد عرف ربه "، وأكثروا القول فيه والتعليق عليه. أما ابن عربي فيفهم هذا الحديث فهما خاصا يتمشى مع مذهبه في وحدة الوجود. فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه. بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه، لأن نفسه هي المظهر الخارجي لربه، أو هي المرآة التي يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه. والمراد بالرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيدا عن كل تعين، وكل نسبة، أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزه عن كل معرفة وإدراك. أما الحق الذي يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر، وليس الحق الظاهر سوى العالم: ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه. فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه. ولكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربه، وإذا كان بالسلب، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكنهها، قلنا بامتناع معرفة الله. والسبب في أن كل موجود يعرف ربه بمقدار ما يعرف من نفسه، أن لكل جزء من أجزاء العالم " أصلا " من الذات الإلهية: هذا الأصل هو ربه، وهو الاسم الإلهي الخاص الذي يظهر فيه أثره، فهو يعرف ربه أي يعرف ذلك الأصل في نفسه. وهو يعبد ربه، أي يعبد ذلك الإسم الإلهي الخاص المتجلي في نفسه. وهو دليل واضح على ربه، لأنه مجلاه ومظهره.

(٥) " فإنما حُببَ إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه. فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق ".

قال عليه السلام: " حُبِبَ إليَ من دنيا كم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة ". يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفص، ويتخذ ابن عربي من مسائله الثلاث: أعني حب النساء، والطيب، والصلاة، أساسا لكثير من أمهات المسائل الفلسفية والصوفية التي يعرض لها. وأولى هذه المسائل مسئلة الحب الإلهي.

لا عجب في نظر ابن عربي أن أحب النبي النساء، لأن المرأة جزء من الرجل، والأصل يحن

إلى فرعه، والكل يحن إلى جزئه. وليس حب النبي النساء إلا مثالا جزئيا يوضح مبدأ عاما يسير عليه الوجود بأسره، وهو الحب الإلهي الذي هو حنين الحق إلى الخلق. ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضا، والجزء إلى كله: ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق، وإن كان في الحقيقة حنينا للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين. وسنشرح ذلك في شئ من التفصيل فيما بعد.

لمسئلة الحب الإلهي ناحيتان: ناحية شوق الحق إلى الخلق، وناحية شوق الخلق إلى الحق. أما شوق الحق إلى الخلق، فهو شوق الكل إلى أجزائه (والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز). وقد ظهر في صورتين: الأولى في حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي، ذلك الحنين الذي كان علة الخلق، وإليه الإشارة في الحديث القدسي بقوله تعالى: " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني ". والصورة الثانية هي حنين الحق المتجلي في صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه: أي حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام. وهذا بعينه حنين الخلق إلى الحق، لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة، وإن كان غيره بالتعين.

قال تعالى يخاطب داود عليه السلام: " يا داود إني أشد شوقا إليهم "، أي إلى المشتاقين إليه. فالخلق يشتاق إلى الحق ويلاقيه أن يعود الجزء إلى كله. ولكنه " لقاء خاص "كما يقول ابن عربي، لأنه ليس من قبيل لقاء الشيئين المختلفين، بل من قبيل الشئ الواحد يلاقي نفسه. وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود في صوره الخارجية، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام. أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقهم إليه، فذلك لأن الخلق يشتاق إلى الحق من حيثية واحدة: أي من حيث هم صور تحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها. أما الحق فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين، لأنه من حيث إنه متعين بصورة العبد المشتاق، يشتاق إلى نفسه، ومن حيث إنه الأصل، يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد التي هي مرتبة العبد.

فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل. هذه هي دائرة الوجود، أولها حب وفراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الدائرة " الحق "

ومحيطها ما لا يحصى عدده من مجالي الوجود: كل يخرج من المركز، وكل يرجع إليه.

ولكن للقاء الحق معنى يفهمه كل منا بحسب منزلته واستعداده الروحي. فهو بالنسبة إلى أهل الشهور من المؤمنين لقاء يتحقق في هذه الدنيا، لأنهم قوم ماتوا عن إنَياتهم وتعيناتهم في هذه الدار، وتجردوا عن طبائعهم وخلعوا هيئاتهم النفسانية والطبيعية فأحياهم الله بحياته، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في كل شئ. وهؤلاء لا يشتاقون إلى اللقاء، لأنهم متحققون به في عين القرب من الله، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد، حيث الفراق ودوام الحجاب. ولكنهم يشتاقون إلى دوام اللقاء: أي يشتاقون إلى مشاهدة نور الجمال الحق يطلع في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود، وهو شوق لا ينتهي، وظمأ لا ينقع. وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامي في البيت الآتي المنسوب إليه:

شـــربت الحـــب كأســـا بعـــد كـــأس فمـــا نفـــد الشـــراب ومـــا رويـــت

أما المحجوبون فهم أبدا مشتاقون إلى لقاء الحق، وهم لا يصلون إلى بغيتهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدني، وزوال الغواشي الطبيعية عنهم. وهذا لا يكون إلا بالموت الحقيقي: إذ بالموت تنحل الصورة البدنية ويعود الفرع إلى أصله. ولكن الموت موتان: موت طبيعي وهو لجميع الخلق بلا استثناء، وفيه يلقى العبد ربه برجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة، كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه. وموت أهل الكشف والوجد وهو الفناء الصوفي، وفيه يلقى العبد ربه بتحققه أنه عينه، ومشاهدته إياه في جميع مجالي الوجود. ويسمى هذا الموتُ الموتَ الإرادي، وهو مقام الفناء عند الصوفية، أي فناء الصوفي عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حجابا بينه وبين ربه.

(٦) " فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه.... إلى قوله فيما كان به الإنسان إنسانا "

يشرح في هذه الفقرة الطبيعة المزدوجة للإنسان مستندا إلى قوله تعالى في خلق آدم: " فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " (سورة الحجر آية ٤٢٩، سورة ص آية ٧٢). فلآدم (الجنس البشري) جسم طبيعي عنصري مؤلف من الأركان الأربعة، أو من الأخلاط على حد قوله، لأن الأركان لا تصير أعضاء في البدن إلا بعد أن تتحول أخلاطا. وفي الإنسان أيضا روح يدبر جسمه، وهو النفس الإلهي الذي نفخه الله في صورة آدم. فالنفس هنا (المعبر عنه بالنفخ) كناية عن الروح الإلهي المنفوخ به في آدم. ولكن النفس الإلهي أو الروح الإلهي

نوراني، فلما نفخ به في آدم، تحول إلى نار بسبب ما في الجسم الإنساني العنصري من الرطوبة. ولهذا ظهر الروح الإلهي في الإنسان في صورة النار لا في صورة النور، وعنه ظهر فيه الروح الحيواني الذي من خصائصه الحياة والنمو والحركة والحس الخ. ولكن الروح الإلهي له مظهر آخر في الإنسان وهو النطق، لأن الإنسان ليس كائنا حيا حساسا فحسب، بل هو كائن ناطق أيضا.

وخلاصة القول أن حقيقية الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلهية، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قَبِلَ الروح الإلهي المنفوخ فيه. والطبيعة الأولى خفية باطنة، وهذا معنى قوله: " فبطن نَفَسُ الحق فيما كان الإنسان به إنسانا " وأما معنى قوله: " فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نورا "، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأة غير العنصرية كنشأة الأفلاك والملائكة. فلو كان جسم آدم من هذا النوع لكان روحه نورا لا نارا.

(٧) " والصورة أعظم مناسبة، وأجلها، وأكملها، فإنها زوج أي شفعت وجود الحق ".

ذكر في الفص الأول الحكمة في خلق آدم، فقال إن الحق سبحانه لما شاء أن يرى عينه في كون جامع يحصر في نفسه جميع معاني الوجود، ويكون مجلَى شاملا لكل الأسماء الإلهية، خلق آدم فكان تلك المرآة التي نظر الحق فيها إلى صورته، والعقلَ الذي أدرك به كمال وجوده. فآدم (الجنس البشري) هو الخليفة الحق عن الله، وهو الصورة الإلهية المشار إليها في الحديث القائل: " خلق الله آدم على صورته ": أعني على صورة الله. ولصورة أي شئ معنى غير المعنى الذي للشئ نفسه. فإنها فوق كونها تشبه الشئ وتظهر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده، إذ تضيف إلى وجوده الأصلي وجودا ثانيا. ثم هي من ناحية أخرى تكون لصاحبها بمثابة المرآة التي يرى فيها نفسه، ورؤية الشئ نَفْسَه في نفسه ليست كرؤيته نفسه في شئ يكون له بمثابة المرآة. وكل شئ واحدٌ في ذاته، زوج في صورته، لأن الصورة تشفع وجوده كما أسلفنا. وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة " آدم " وجود الحق، وشفعت المرآة التي هي صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجا بعد أن كان فردا.

(٨) " ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك "

شرح في الفقرة السابقة أن الرجل يحب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته، وأن الرجل في حبه المرأة إنما يحب في الحقيقة ربه لتعلق حبه بربه لا بأي شئ آخر أيا كان ذلك الشئ. وتكلَم في هذه الفقرة عن الوصلة التي في المحبة وما يصاحبها من عموم الشهوة

وفناء الرجل في المرأة ووجوب الاغتسال بعد ذلك. وقد استعمل في الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتعقدت بذلك عباراته وصعب اقتناص معانيه. ومن الغريب أن أحدا من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا اتهمنا ابن عربي بمادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبه. والذي أعتقده أنه يستعمل كلمة " المرأة " هنا رمزا للدلالة على أي موضوع محبوب، و " الشهوة " رمزا على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب، و " وصلة النكاح " رمزا على الاتحاد الصوفي، و " الاغتسال " رمزا على الطهارة الروحية. وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب، وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه والتلذذ بقربه، لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق، والمتلذذ به على الإطلاق، ولزم ألا يفنى محب إلا فيه، وألا تطلب " وصلة النكاح " إلا به. أما أولئك المحجوبون الذين يقولون بوجود الغير والسوى، فينظرون إلى المرأة وإلى كل ما هو موضع للذة والشهوة، على أنها مصادر مستقلة للذاتهم. ولهذا أمر الإنسان بالاغتسال بعد الجماع، أي أمر بتطهير نفسه من كل شوائب الغيرية بعد الجماع البدني، لتكون نفسه أكثر قبولا وأعظم استعدادا للجماع الروحي، والتحقق بوحدة المحب والمحبوب، والفناء في المحبوب الواحد مهما تعددت صوره ومجاليه: ذلك الفناء الذي أشار إليه بعضهم بقوله:

صح عند الناس أني عاشق   غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

ومفتاح الرمزية في هذه الفقرة قول ابن عربي " فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ": أي أن الحق يأبى أن يُحَبَ شئ إلا إذا كان هو عينَ ذلك المحبوب، كما يأبى أن يعبد شئ إلا إذا كان هو عين ذلك المعبود: أي أنه استأثر بالحب والعبادة لنفسه. وكيف لا يستأثر بهما وما سواه شئ، وما غيره محبوب ولا معبود على الحقيقة ؟ أما قوله: " إذ لا يكون ذلك "، فقد يكون معناه إذ لا يكون إلا الحق مصدرا للذة ومنبعا للحب، أو إذ لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق في كل شئ يحبه ويفنى فيه فيشاهد الحق في كل محبوب وكل متلذذ به.

(٩) " فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة.... إلى قوله: من حيث هو منفعل خاصة ".

الرجل فاعل والمرأة منفعلة، إما لأن المرأة مخلوقة من الرجل، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل، أو لأن الأمر كذلك في حالة المواقعة. والرجل والمرأة صورتان للحق، فلابد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضا. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث ظهور المرأة

عنه، شاهده في صورة منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه، شاهده في فاعل. وإذا شاهده في نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنه، أي شاهده في نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق، شاهد الحق في صورة منفعل من غير واسطة. وبذلك يكون المنفعل على نوعين: نوع يظهر عن الحق بلا واسطة، أو يظهر الله فيه مباشرة وذلك كالرجل. ونوع يظهر عن الله بواسطة، أو يظهر الله فيه بواسطة منفعل آخر، وذلك كالمرأة التي ظهرت عن الحق بواسطة الرجل.

هذه هي الأنواع الثلاثة التي ذكرها لمشاهدة الرجل للحق، ولكنه يقول بعد ذلك إن شهود الرجل للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل. فلابد أن تكون هذه المشاهدة في حال المواقعة كما يفهمها جامي، لأن المرأة يمكن اعتبارها في هذه الحال فاعلة منفعلة من حيث إنها تؤثر في الرجل وتتأثر به، وإلا ناقض ما ذكره سابقا من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هي صورة للحق من حيث هو منفعل فقط.

وعلى هذا فنحن نشاهد الحق في صورة الفاعل تارة، وصورة المنفعل تارة، كما نشاهده في صورة الفاعل والمنفعل معا في المجلى الواحد. والحقيقة أنه لا مجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا في عالم الكثرة والتعدد، وهو عالم المحجوبين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات، فيقولون هذا منفعل وذلك فاعل، ولا يدركون ذوقا أن الفاعل والمنفعل عين واحد فرَقت بينهما المراتب. ولكن إذا كان لابد لنا أن نتكلَم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل – لا الذوق – وإذا كان لابد أن نتحدث عن مشاهدة الحق في الصور، وهو " لا يشاهَدُ مجردا عن المادة أبدا "، إذ تستحيل مشاهدة ذاته. فيصح أن نقول إن الحق يشاهَدُ في الوجود بصورة الفاعل وبصورة المنفعل، كما يشاهَدُ بصورة الفاعل المنفعل وهو أكمل مشهد له.

(١٠) " وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه ".

أعظم اتصال جسماني بين الرجل والمرأة هو النكاح، وفيه يتوجه الرجل لإيجاد ولد يكون على صورته ويخلفه من بعده. ولذلك شبَه به توجه الله إلى خلق آدم ونفخه فيه من روحه ليكون على صورته ويخلفه ويرى فيه نفسه. ولكن هذا التشبيه يصدق أيضا على توجُه الحق أزلا إلى الظهور بمظهر الخلق في صورة العالم الخارجي. فالإنسان حق وخلق، والعالم حق وخلق والحق في كل منهما هو الروح المدبر لصورته، والخلق هو تلك الصورة التي يدبرها الروح. وإلى ذلك

الإرشارة بقوله تعالى " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ": أي من أعلى مراتب الوجود إلى أسفلها، لأن الأرض أسفل عالم العناصر. ففي كل مرتبة من مراتب الوجود يدبر الحقُّ الخلقَ: أو الباطنُ الظاهِرَ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحق الخلق والظاهر الباطن، لأن التنزلات في مراتب الوجود ليست إلا تعينات وشئونا للذات الإلهية الواحدة.

ولما فسر النكاح على هذا النحو، أي على أنه ازدواج شيئين لإنتاج ثالث، أو توجُّه نحو الإنتاج أيا كان نوع ذلك التوجه، ظهرت صلة النكاح بالتثليث الذي ذكره من قبل، وتبين أن النكاح ليس إلا التثليث معبرا عنه بعبارة أخرى، وأنه، كالتثليث، أساس كل خلق وكل إيجاد، وأنه هو المسمى نكاحا في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح، وترتيب مقدمات في عالم المعاني. فالنكاح في عالم العناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل، وقد يصدق على اتحاد عنصرين أيا كانا لإنتاج عنصر ثالث. والنكاح في عالم الأرواح هو التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها: والنكاح في عالم المعاني هو الإنتاج العقلي، أو توليد النتيجة من المقدمات في القياس المنطقي. كل ذلك في الفردية الأولى: أي في أول الأعداد الفردية الذي هو الثلاثة، فإن التثليث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودي، كما هو مبدأ الإنتاج في كل عالم من العوالم. ولكن التثليث في ذاته عاجز عن الفعل، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج العنصر الثالث، وهذه الحركة هي التي سماها نكاحا.

(١١) " وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل..... نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته ".

استمر في تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة، لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه. والمرأة أقل درجة من الرجل. قال تعالى: " وللرجال عليهن درجة " (سورة البقرة آية ٢٢٨). وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته. والظاهر أنه لا يريد " بالمخلوق على الصورة " الإنسان الذي قال إن الله خلقه على صورته، بل العالم الأكبر. فبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كمالاته الأسمائية والصفاتية، لا يزال في المرتبة، لا في الحقيقة، دون الحق متميزا عنه. فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غني عن العالمين، أي غني عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجي، في حين أن العالم الذي هو ظل الحق مفتقر إليه في وجوده، وفي كل ما هو ظاهر فيه من صفات.

والغني له الأولوية على الفقير، كما أن له صفة الفاعلية، وللمفتقر المفعولية. وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله، وإن المؤثر فيه بكل وجه، وعلى كل حال، وفي كل حضرة هو العالم. وإذا كان لنا أن ننسب إلى العالم صفة الفاعلية استنادا إلى ما ندركه فيه من العلل والمعلولات، فلابد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تمييزا لها عن الفاعلية الأولية التي للحق وحده.

(١٢) " فأعطي كلَ ذي حق حقه كلٌ عارف ".

قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله، الواقف على أسرار حقيقة الوجود، يعطي كلا من الحق والخلق حقه، ويميز بينهما على نحو ما بيناه في التعليق السابق: أي يميز بين ما له وجوب الوجود والغني المطلق عن العالمين، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق. وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطي كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق، أي يدرك في كل موجود أنه حق وخلق معا: حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته.

(١٣) " وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النَفَس الرحماني... إلى قوله: سريان آخر ".

سبق أن ذكرنا في الفص العيسوي أن الطبيعة نسبتها إلى النَفَس الرحماني، نسبة الصور النوعية إلى الشئ الظاهرة فيه. وقوله " على الحقيقة " إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشئ وصورته النوعية، إلا أنها في الحقيقة عين ذلك الشئ. والنَفَس الرحماني (أو الطبيعة) على هذا التفسير، هو الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود المادي والروحي: سماه النَفَس الرحماني، من قوله تعالى: " ونفخت فيه من روحي ". والنفخ خروج النَفَس من النافخ، فكأنه أخذ ما ذكر في القرآن عن خلق آدم، رمزا على خلق العالم بأسره. وسماه " طبيعة " إشارة إلى أنه هو الموجود بالفعل في العالم المادي والروحي. وقد تفتحت في الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهي الذي سرى في الوجود، فظهرت الأجسام الطبيعية في العالم المادي، عندما سرى النفخ في الجوهر الهيولاني القابل للصور الجسمانية. وكذلك ظهرت الأرواح النورية التي هي المجردات، بسريان النفخة في الجواهر الروحانية كلها، وظهرت الأعراض – التي يظهر أنه يقصد بها الصفات – بسريان النفخة الإلهية في الطبيعة العرضية التي هي مظهر التجلي الإلهي. وهو يفرق بين نوعين من السريان: سريان النفخة الإلهية في عالم الأجسام، وسريانها في عالم الأرواح والأعراض، لأن الأول يعمل في جوهر هيولاني مادي، والثاني في جوهر غير مادي.

(١٤) " ثم إنه عليه السلام غلَب في هذا الخبر التأنيث على التذكير... إلى قوله: والعلة مؤنثة ".

في هذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربي أن يثبت أهمية التأنيث ومنزلته في الوجود بطرق مختلفة، بعضها لفظي وبعضها غير لفظي. وليس دفاعه عن التأنيث في الحقيقة دفاعا عن النبي الذي روى عنه حبه للنساء، ولا تبريرا لقوله " ثلاث " بدلا من " ثلاثة " في الحديث " حبب إليَ من دنياكم ثلاث "، وإنما هو دفاع عن أفكاره التي أخذ في شرحها منذ ابتداء الفص: أعني المرأة من حيث هي صورة للرجل مشابهة للإنسان الذي هو صورة الحق، والمرأة من حيث هي أكمل مجلى للحق، والمرأة من حيث هي رمز لكل محبوب الخ الخ. أما ما يذكره في هذه الفقرة ليس إلا مماحكات لفظية لا طائل تحتها في ذاتها، وإن كانت لها دلالتها على المعاني التي أسلفنا ذكرها. وهاك خلاصة ما قال: قال النبي عليه الصلاة والسلام " حبب إليَ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة ". لم يقل ثلاثة مع أنه ذكر الطيب وهو مذكر، ومن عادة العرب تغليب المذكر على المؤنث مهما يكن عدد الذكور. فكان المنتظر أن يقول " ثلاثة " ويغلب المذكر على المؤنث، فيأتي بتمييز للعدد على عكس المعدود. ولكنه لم يفعل، بل غلب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها. ويرى ابن عربي أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث، وأنه أصل كل شئ، والعلة في وجود كل شئ. ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك في خلق العالم، فإنك منتهٍ لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده ؟ فإن قلت إن أصل الوجود " الذات الإلهية "، أو أن الظاهر في الوجود " الصفات الإلهية "، أو أن الذي أظهر الوجود " القدرة الإلهية "، أو وصفت الله بأنه " علة الوجود " و " حقيقته " وما إلى ذلك، فإنك تستعمل في كل حالة كلمة مؤنثة. ويشير ابن عربي بمجموعة الألفاظ المؤنثة التي أوردها إلى رأي الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق " القدرة الإلهية " ناظرين إلى القدرة، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة في قولهم إن الذات عين الصفة، وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هي: أي من غير اعتبار لأية صفة: هي علة وجود العالم. ومهما يكن المذهب الذي تأخذ به في أصل الوجود وخلقه، فإن الكلمات التي تعبر بها عن ذلك مؤنثة.

(١٥) " ولما خُلق عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة...... فأعطاه رتبه الفاعلية في عالم الأنفاس ".

أي ولما خلق مُحَمّد عليه السلام (أو بالأحرى الروح المحمدي) وقف من الحق موقف العبودية المحضة، أي موقف الانفعال المحض لأنه الصورة الأولى للحق، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا. ولكنه أُعْطِيَ القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها، كما جاء في الحديث الذي يروونه من " أن الله لما خلق العقل قال: أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، فقال وعزتي وجلالي ! بك آخذ وبك أعطي وبك أمنع وبك أعاقب الخ ". هكذا يقول القيصري (شرح الفصوص ص٣٠٥). ومعناه أن ابن عربي يقصد بالروح المحمدي العقل الذي اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التي ظهرت عن " الواحد "، أو شيئا قريبا من ذلك. ونحن نعلم أن كلا من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان: ناحية الانفعال (وهي التي عبر عنها ابن عربي بالعبودية) من حيث صلته بما فوقه الذي فاض عنه، وناحية الفعل من حيث صلته بما تحته مما فاض عنه. إلا أن ابن عربي لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين، فإن العقل الأول والنفس الكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به. ولكنه بالرغم من استعمال اصطلاحات أفلوطين، يفهم هذه الفيوضات، على أنها مجالي مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة، منظورا إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى. فالعقل الأول أو الروح المحمدي هو الحق ذاته متجليا في صورة خاصة، وكذلك النفس الكلية. بل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود. وكل واحد من هذه المجالي أو المظاهر له صفة العبودية: أي صفة الخلق والانفعال، وله أيضا صفة الربوبية، أي صفة الحق والفعل. أما قوله فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس، فإما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبر عن الأرواح بالأنفاس، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية. وعبَرَ عن " الكلمات " بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس. وقد غلب على ابن عربي استعمال كلمة " الكلمات " مرادفة لكلمة " الموجودات " استنادا إلى قوله تعالى: " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا " (الكهف آية ١٠٩)، كما غلب عليه تسمية الوجود في صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان الممكنات، بالنَفَس الرحماني. وكثيرا ما سمى العالم بالعرش وعبَرَ عن ظهور الحق في صورة العالم باستواء الرحمن على العرش. وهو لا يقصد بالرحمن إلا معطي الوجود، ولا بالرحمة إلا

الوجود الذي فاض من واهب الوجود على جميع الخلق.

(١٦) " وقد جعل الطَيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين... والطيبات للطيبين ".

ذكر " الطيب " وهو ثاني الأشياء الثلاثة التي حبَبت إلى النبي، وفسره بأنه عَرْف الوجود، رائحة التكوين. ولكنه كعادته في الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لَفْظية بين المسئلين، ترك " الطيب " وأخذ يتكلم عن الطيب الذي هو ضد الخبيث. بل استعمل الكلمتين على سبيل الترادف. قال إن الله ذكر الطيب (ولا يقصد به إلا مادة ط ي ب) في قصة عائشة وبراءتها، عندما أشار إلى الالتحام النكاحي بين الرجل والمرأة. وإن الله هيأه بحيث يكون بين الطيبات والطيبين والخبيثات والخبيثين. فقوله " جعل الطيب " أي استعمله أو ذكره، وقوله " في الالتحام النكاحي " صفة للطيب، وقوله في براءة عائشة مفعول ثان لجعل. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين، لزم طيب من اختص به في الالتحام النكاحي، وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله ببراءتها.

والظاهر أنه يعقد صلة بين الطيب (الذي هو ضد الخبيث) والطيب الذي هو الرائحة، على أساس أن الطيب صفة للذات، والذات الطيبة لا يصدر عنها إلا الطيب من الأقوال. والأقوال أنفاس والأنفاس روائح أو الروائح أنفاس. وهذه صلة بعيدة جدا، ولكنها تمَثَل التواء ابن عربي عن الطيب إلى الكلام عن الطيب من الأشياء والأفعال، أي الكلام في مسألة الحسن والقبح، والخير والشر، فربط المسئلتين بهذا الرباط اللفظي السقيم.

(١٧) " فما حُبب إلى رسول اللّه إلا الطيب من كل شئ، وما ثم إلا هو ".

صرح هنا بأنه يستعمل كلمة الطيب مرادفة لكلمة الطيب لأنه بصدد الكلام عن مسألة الخير والشر وما يحمد وما يذم من الأشياء والأفعال. فالذي حُبب إلى رسول الله لم يكن طيب الروائح، بل طيب الأخلاق والأفعال والأشياء. أما قوله: " وما ثم إلا هو " فإشارة إلى مذهبه في طبيعة الوجود وأنه خيرٌ على الإطلاق. وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو، خير لا شئ فيه، وحسن لا قبح فيه. وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف، إلا لأمر غرضي. وقد حصر هذه الأمور العرضية في خمسة هي: أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح، أو يكون لمخالفة الموصوف بهذه

الصفات للطبع، أو لعدم موافقته للغرض، أو الشرع، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب.

فالأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف، وإنما تلحق بها لأمور عارضة، خارجة عن ذاتها. كالثوم الذي ذكره: فإنه في ذاته لا يوصف بانه مكروه أو مذموم، وإنما يكرهه ويذمه من يتأذى برائحته.

فحبَب إلى الرسول الطيب: أي الطيب من كل شئ، ولكن ما ثم في الوجود إلا الطيب، أي ما ثم في الوجود إلا الخير: لأن الوجود نَفَسُ الرحمن الذي هو الخير في ذاته، ولأن الخير مرادف للوجود، والشر مرادف للعدم، فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خير.

(١٨) " وهل يتصور أن يوجد في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب.... فإنَا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق ".

ذكرنا في التعليق السابق رأيه في أن الوجود بأسره خير في ذاته: فإن حكم على شئ فيه بأنه شر، فذاك من قبيل العرض الصرف. وذكرنا أن المستوبات التي يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها، هي العرف والطبع والغرض والشرع ودرجة من الكمال مطلوبة. وكل هذه أمور متغلغلة في العالم، في نظامه الطبيعي والاجتماعي. فلا عجب إذن ألا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير، ولا يجد إلا الطَيِّب في كل شئ لأنه لا محالة واجد شيئا لا يلائم طبعه أو غرضه، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعه. بل إن الأصل الذي ظهر عنه العالم – وهو الحق – يعرف الخير كما يعرف الشر، ويدرك الطَيِّب كما يدرك الخبيث. فليست طبيعته قاصرة على إدراك الخير وحده، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيرا لا شر فيه. يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يحب ويكره ويعذب ويثيب: أي يفرق بين الطيب والخبيث، إذ ليس الطيب إلا ما يحب وليس الخبيث إلا ما يكره. وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضا بين هذا القول وبين ما ذكرناه في التعليق السابق، من أن الوجود في ذاته خير محض في نظر الحق. والواقع أنه لا تعارض بينهما، لأن الحق الذي يحب ويكره، ويعذب ويثبت، هو الحق من حيث صلته بالعالم، لا الحق من حيث هو في ذاته، فإنه من هذه الحيثية الأخيرة خير محض، لا يرى في الوجود إلا خيرا. أما من الحيثية الأولى فقد ظهر برحمته في كل شئ، لا فرق في ذلك بين الخبيث والطَيِّب، وهما معنيان يدركهما العباد في الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكهم. والعالم على صورة الحق، فلابد له من أن يحب ويكره كذلك: أي يدرك الخير والشر. أما من يدعي من الناس أنه لا يدرك إلا الخير، فذلك لأنه

شغل بالخير عما عداه، فظن أنه لا يوجد في الموجود إلا هو.

(١٩) " وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة.... إلى قوله: في الفتوحات المكية".

لعل من الغريب أن يتكلم في الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود، أو أن يتكلم في أي نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربه. ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربي الذي لم يفقد عاطفته الدينية، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق، والرب والعبد، وإن كان يكيف العبادة تكييفا آخر يخرج بها عن مألوف معناها، وينتهي بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفي بالله. وفيما يذكره عن الصلاة في هذا الفص مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التي لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها في قلب ذلك الرجل، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفيا.

أخص جزء من الصلاة في نظره ذكر الله، بل ذكر الله على نحو خاص: أي المناجاة بين الحق وبين العبد الذي هو مجلاه ومظهره. قال تعالى: " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر " (العنكبوت آية ٤٥). يقول ابن عربي: ولذكر الله أكبر، أي أكبر ما في الصلاة باعتباره جزءا منها. ولكن الذكر في الصلاة ليس قاصرا على ذكر العبد لربه، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضا، وذلك بإجابته سؤال العبد. وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله: " ولذكر الله أكبر يعني فيها (أي في الصلاة) أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله ". يأخذ بعد ذلك في شرح هذه المناجاة بين العبد وربه وهي لا تعدو التأمل في صفات الحق والخلق، وإعطاء كل منهما حقه: فإن للرب صفات يختلف بها عن العبد، وللعبد صفات تميز بينه وبين الرب. ولذا قسم " فاتحة الكتاب " التي يعدها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بالله، والثالث خاص بالعبد، والثاني مشترك بينهما. وفسر هذه السورة على أنها مناجاة بين المحب والمحبوب، أولها مجالسة وحديث مع الحق، ووسطها تخيل له في قبلة المصلي، وآخرها شهود ورؤية للحق في عين قلب عبده، وسماعه صوت الحق يدوي في كل مكان، واستيلاء المحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم:

إذا ما تجلى لي فكلي نواظر   وإن هو ناجاني فكلي مسامع

فالقسم الأول من " الفاتحة " مجموعة صفات خاصة، يتصف بها الحق وحده: أي الحق من

حيث هو معبود، لا من حيث هو في ذاته. فهو الله، الرحمن الرحيم، رب العالمين، مالك يوم الدين. والعبد إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويحمده، ويثني عليه ويمجده، ويفوض الأمر إليه، ويعترف بافتقاره إليه. والقسم الثاني قوله: " إياك نعبد. وإياك نستعين ". يقول ابن عربي إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد " هذه بيني وبين عبدي " أي مشتركة بيني وبين عبدي، إذ العبادة مشاركة واتصال بين العابد والمعبود: لأنها ليست فعلا من جانب واحد، بل هي حال، بالمعنى الصوفي، يتحقق فيها العابد بوحدته الذاتية بمعبوده، فيكون فيها العابد معبودا والمعبود عابدا. ولعل هذه الحال هي التي أشار إليها ابن عربي في قوله:

فيحمـــــــــدني وأحمـــــــــده ويعبـــــــــدني وأعبـــــــــده

والقسم الثالث هو من قوله تعالى: " إهدنا الصراط المستقيم " إلى آخر السورة. وهو يعبر عن صفة العبودية المحضة الخاصة بالعبد، أي افتقاره إلى الهداية إلى الصراط المستقيم. وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسره في فص هود وغيره بأنه صراط الوجود الذي يسير عليه كل شئ، ظهر معنى العبودية والافتقار، لا في الإنسان وحده، بل في الخلق أجمع. إذ الخلق من حيث إن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق الذي يمنحه الوجود، فكأنه يتوجه إليه على الدوام، ويسأله بلسان حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه.

فإذا انتهت هذه المناجاة وصدق فيها العبد وكان حاضر القلب مع ربه، رآه: أي تجلى له في قلبه. فإن من لم يظفر برؤيته في عين بصيرته يحاول أن يتمثله في قبلته عند مناجاته. قال عليه السلام: " اعبد الله كأنك تراه ". ومن لم يظفر برؤية الحق في صلاته لم يبلغ الغاية منها، ولا كانت له قرة العين التي أشار إليها النبي في حديثه: " وجعلت قرة عيني في الصلاة ". ومن لم يحضر في الصلاة مع ربه، فليس بمصلٍ أصلا. فأكمل أنواع الصلاة ما كان فيها حضور للعبد مع ربه، وحصلت له فيها الرؤية والسمع، فكان صاحبها ممن " ألقى السمع وهو شهيد ". وإذا وصل العبد إلى هذا المقام غاب عن نفسه، وعن كل ما سوى الله، وذلك هو الفناء الصوفي. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: " وما ثم عبادة تمنع التصرف في غيرها سوى الصلاة ". وهو أيضا المقام الذي لا تصدر فيه عن العبد فاحشة: أي ما يسمى فاحشة، لأن العبد في مقام لا يخاطب فيه بالتكاليف التي تفرق بين الطاعة والمعصية، إذ يتحقق العابد في هذا المقام بأن الأفعال كلها لله وأنه ليس له من الأمر شئ، بل ليس له من الوجود حظ. وهذا هو تأويل أصحاب وحدة الوجود لقوله تعالى: " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر " (العنكبوت آية ٤٥).

(٢٠) " وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب: من الاستقرار الخ ".

قرت العين تَقِرَ بالفتح والكسر قُرة وقروراً بردت وانقطع بكاؤها، أو رأت ما كانت متشوقة إليه، وقر بالمكان يَقِرَ بالفتح والكسر أيضا قرارا وقروراً وتقرَة ثبت وسكن به كاستقر. وقولهم كذا من الأشياء قرة العين مراعى فيه المعنى الأول دون الثاني. ولكن ابن عربي فسر كلمة " قرة " الواردة في الحديث: " وجعلت قرة عيني في الصلاة " بالمعنى الثاني أي من الاستقرار، فأصبح معنى الحديث: وجعلت عيني مستقرة في الصلاة لا تتحول عن المحبوب الذي أشاهده فيها ولا ترى غيره لانتفاء وجود ذلك الغير. وقوله: " فلا تنظر معه إلى شئ غيره في شئ، وفي غير شئ " معناه فلا ترى العين غيره في أي وجود آخر، متعينا كان ذلك الوجود (وهو ما يسميه شيئا) أو غير متعين (غير شئ).

(٢١) " ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى... إلى قوله: هو المتأخر عن السابق في الحلبة ":

يريد بذلك أن كلمة " الصلاة " تقال بالاشتراك على أكثر من معنى واحد ككلمة " العين " التي تطلق على العين المبصرة، وعين الماء والذهب، وغير ذلك. وقد ذكر أحد معاني الصلاة في الفقرات السابقة، ويريد الآن شرح معنى آخر (وهو الذي يسميه قسمة أخرى) هو صلاة الله على العبد. فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلي علينا في قوله: " هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور " (الأحزاب آية ٤٣). وهنا يتلاعب ابن عربي بالألفاظ مرة أخرى، فيستعمل كلمة " المصلي " بمعنى المتأخر عن السابق، كما تصف الجواد المتأخر في السباق بأنه المصلي، وتصف الأول الفائز بأنه المجلي. فيقول إن الله يصلي عليكم (على الخلق) أي يتجلى لكم باسمه الآخر، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق في اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه. فالحق المصلي علينا هو الحق المتأخر في الوجود، أي الإله المعتقد فيه الذي يتجلى في قلوب العباد فيما لا يتناهى من الصور بحسب استعداداتهم. فإذ صلَينا نحن كان لنا الاسم " الآخر "، أي فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخرا عن وجوده، واتصفنا بالاسم الآخر الذي وصفناه به في الاعتبار الأول. ويلاحظ هنا أيضا أنه يستعمل كلمة " المجلى " المقابلة للمصلي بمعنى المتجلي، أي الظاهر، فيزيد الأمر تعقيدا. ولكن خلاصة كلامه أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا أولا، وإلى الحق ثانيا، أتى الحق متأخرا في الوجود عن وجودنا، لأنه يأتي لنا في صور اعتقاداتنا، فننظر إليه في مرآة نفوسنا. وهذا معنى كونه مصليا، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر. ولكنا إذا نظرنا إليه أولا، وإلى أنفسنا ثانيا، كانت نظرتنا إليه من حيث هو ذات واحدة مطلقة، متجلية في

كل صورة من صور الوجود – وهذا هو الإله الحقيقي. والأول الإله المخلوق في الاعتقاد. في هذه الحالة نكون نحن المصلين أي المتأخرين في الوجود، ويحق لنا الاتصاف بالاسم الآخر.

(٢٢) " وقوله: " كل قد علم صلاته وتسبيحه " أي رتبته في التأخر ".

ذكرنا في التعليق السابق ما يقصده من تأخر العبد في الصلاة. ولما أراد أن يجد لأفكاره مستندا من القرآن ذكر الآية: " كل قد علم صلاته وتسبيحه " (سورة النور آية ٤١). أما الصلاة فقد عرفنا رأيه فيها، وأما التسبيح فيقصد به تنزيه الحق عن صفات الخلق. ولكن لما كان الحق المنزه هو الحق المخلوق في الاعتقاد، وكان تنزيهه متوقفا على درجة استعداد كل فرد، لأن كل فرد يسبح الحق وينزهه بمقتضى الصورة الخاصة التي تجلى له فيها في قلبه، اختلفت درجات التنزيه اختلافا بينا باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد. ولهذا يذم بعضهم بعضا، وينكر بعضهم إله بعض. ولو عرفوا أن الحق المخلوق في الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون إنائه، وهو ما أشار إليه الجنيد عندما سئل عن المعرفة بالله. لو عرفوا ذلك لأقروا جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور للواحد الحق المتجلي فيها جميعا. قال ابن عربي يشير إلى هذا المعنى:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأن شهدت جميع ما اعتقدوه من صنع المعتقد كما ذكرنا، وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء في الحقيقة على صانع: أقول إذا كان كل هذا، لزم أن يكون تسبيح العبد لربه تسبيحا لنفسه. وإلى هذا أشار فيما بعد بقوله: " وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله: " وإن من شئ إلا يسبح بحمده " أي بحمد ذلك الشئ. هذه جرأة غريبة في فهم القرآن، ولكنها نتيجة منطقية لمذهب رجل يقول بوحدة الوجود. إن الحق الذي ينَزَ ويشَبَه، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويُعلَمَ ويُجْهَل، ويعرف وينكر ليس هو الحق في ذاته، وإنما هو حقيقة معقولة حققها كل منا في نفسه، بحسب استعداده، وبحسب تكوينه العقلي والروحي. أما الحق في ذاته فيتعالى عن كل تنزيه وتشبيه ووصف معرفة.

ويختم ابن عربي هذا الفص، كما يختم كتابه كله، بهذه العبارة القصيرة التي تلخص هذه المسألة، بل تلخص مذهبه بأكمله وهي: فإن إله المعتقدات تأخذه الحدود (أي يمكن حده وتعريفه وتصوره ومعرفته). وهو الإله الذي في قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شئ لأنه عين الأشياء وعين نفسه ".

الفهرس

الجزء الأول

الجزء الثاني

التعليقات